دار العلوم ماٹلی والا کی

فقہی خدمات

جلد : دوم

مچھلی کی بیع وشراء، نوٹ کی شرعی حیثیت، شیرز، زمینوں کی بیع کی مروجہ صورتیں، حقوق کی بیع، عقد استصناع، تورّق، ڈپازٹ، بیع الوفاء، بیع بالشرط، مختلف النوع ملازمتوں کے شرعی احکام، خواتین کے لئے کسب معاش، صکوک کا شرعی حکم، اعضاء انسان کا عطیہ، ہبہ کے چند مسائل، کرایہ کے مکانات ودوکانوں پر قبضہ کے احکام، قرض واجرت کو اشاریہ سے مربوط کرنا، کمیشن کی مروجہ صورتوں کے مسائل، دماغی موت اور پلاسٹک سرجری شریعت کی نظر میں وغیرہ مختلف جدید مسائل پر علمی وتحقیقی مقالات پیش کئے گئے ہیں۔

* مرتب *

(مولانا مفتی) عبدالرشید بن ابراہیم منوبری

خادم دار العلوم ماٹلی والا، بھروچ



تفصیلات

نام کتاب: دارالعلوم ماٹلی والا کی فقہی خدمات

مقالہ نگار : حضرت مولانا ابوالحسن علی صاحبؒ

(سابق شیخ الحدیث دارالعلوم ماٹلی والا)

حضرت مولانا مفتی احمد صاحب دیولوی

(سابق استاذ حدیث ومفتی دارالعلوم ماٹلی والا)

حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی صاحب

(مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ، گجرات)

سن طباعت: مئی ۲۰۱۵ء مطابق شعبان المعظم ۱۴۳۶ھ (طباعت اول)

تعداد : ۱۰۰۰

قیمت : 200

ملنے کا پتہ

مکتبہ: ابوبکر ربیع بن صبیح بصری ثم بھروچیؒ

دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، عیدگاہ روڈ، بھروچ

گجرات، انڈیا۔ ۳۹۲۰۰۱

فہرست مقالات جلد (دوم)

سوال نامہ:

موجودہ کرنسی کی شرعی حیثیت

انسان کو اپنی بہت سی ضروریات دوسروں سے حاصل کرنی پڑتی ہے، مثلاً کسی کے پاس اجناس ہیں کپڑے نہیں ہیں، اور کسی کو کپڑے میسر ہیں لیکن فرنیچر کی ضرورت ہے، ایسی صورت میں اشیاء کے حصول کا ایک طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ لوگ گیہوں کے تھیلے لے کر بازار میں جائیں اور اس کے بدلے چند گز کپڑے خرید کر لے آئیں، لیکن اس میں ایک دشواری تو یہ ہے کہ انسان کو اپنی معمولی ضروریات کے لئے بھی اچھا خاصا بوجھ اٹھا کر ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا پڑے گا، دوسرے کپڑے کے ایسے تاجر کو تلاش کرنا ہوگا جس کو گیہوں کی ضرورت بھی ہو، چنانچہ قدیم زمانہ میں اشیاء کے تبادلہ کا یہی طریقہ مروج تھا؛ مگر اس کی دشواری کو دیکھتے ہوئے بتدریج مختلف مرحلوں میں سونے اور چاندی کے سکے مروج ہوئے، یہ حمل ونقل کے اعتبار سے بھی آسان تھے اور ان کے ذریعہ بازار سے کوئی بھی چیز حاصل کی جاسکتی تھی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے وقت بھی روم میں سونے کے سکے دینار کے نام سے اور ایران میں چاندی کے سکے درہم کے نام سے مروج تھے، اور عرب میں یہ دونوں سکے چلا کرتے تھے۔

رسول اللہ ﷺ نے ان ہی سکوں کو برقرار رکھا اور زکوۃ، دیت اور مختلف چیزوں کے لئے ان ہی کو معیار قرار دیا، اسی لئے ان کو فقہاء ''ثمن خلقی'' کہتے ہیں، سونے اور چاندی کی قیمتوں میں ایک حد تک استحکام تھا؛ اس لئے طویل عرصہ تک ان کو کرنسی کی حیثیت حاصل رہی، پھر آہستہ آہستہ ان کی جگہ کاغذی نوٹوں نے لے لی، ان نوٹوں کی قدر میں استحکام نہیں پایا

جاتا اور کبھی کبھی اچھال اور زیادہ تر انحطاط پایا جاتا ہے، مثلا: اگر آج سے دس سال پہلے دس ہزار روپے میں دس تولہ سونا خرید کرنے کی صلاحیت تھی، تو آج دس ہزار میں ایک تولہ بھی خرید نہیں کیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں مؤخر مطالبات کی ادائیگی کے وقت بعض اوقات روپے کی قدر میں بہت زیادہ فرق واقع ہو جاتا ہے، اگر بعینہ وہی مقدار ادا کی جائے تو صاحب حق کے ساتھ ناانصافی معلوم ہوتی ہے اور اگر موجودہ قدر کے لحاظ سے زیادہ رقم دی جائے تو سود کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کی بنیاد اس بات پر بھی ہے کہ ان کاغذی نوٹوں اور معدنی سکوں کی حیثیت بجائے خود ثمن کی ہے یا وہ وثیقۂ ثمن کا درجہ رکھتا ہے اور اگر اس کی حیثیت وثیقۂ ثمن کی ہے تو اس کی حقیقی قدر متعین کرنے کے لئے پیمانہ کیا ہوگا؟ سونا چاندی معیاری ہوگا یا ماہرین معاشیات کی طرف سے مقرر کردہ اندازہ پرمبنی اشاریہ؟

اس پس منظر میں دوسرے فقہی سیمینار منعقدہ ۸ تا ۱۱/ دسمبر ۱۹۸۹ء میں حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ نے کچھ سوالات اہل علم کی خدمت میں پیش کئے تھے؛ چنانچہ کرنسی سے متعلق بعض امور میں سیمینار فیصلہ اور نتیجہ تک پہنچا؛ لیکن دو سوالات وہ تھے جن کے بارے میں فیصلہ نہیں ہوسکا اور طے پایا کہ آئندہ ان پر بحث کی جائے، وہ سوالات حسب ذیل ہیں:

(۱) کاغذی نوٹوں کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور افراط زر کی صورت میں اس کی قوت خرید تیزی سے گر جاتی ہے، کیا اس صورت حال کی وجہ سے شرعا یہ صحیح ہوگا کہ دیون یعنی مؤخر مطالبوں مثلا قرض، مہر، پنشن، ادھار خریداری کی رقم اور وقت پر ادا نہ ہونے والی تنخواہوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کر دیا جائے، اور کیا ایسے کسی اشاریہ کی ترتیب اور اس کے ذریعہ ادائیگیوں میں انضباط ممکن بھی ہے اور کیا

یہ کہنا صحیح ہے کہ عامۃ الناس کے درمیان ادائیگیوں کے لئے ایسے معیار مقرر کرنا جن کی بنیاد دقیق فنی اصولوں پر ہو، باہمی مستقل تنازعہ کا موجوب ہوگا، نیز یہ کہ اس طرح سوروپے کے بدلے پانچ سوروپے کی ادائیگی باب ربا کو کھولنے کا ذریعہ بنے گی؟

(۲) کیا یہ جائز ہوگا کہ نوٹوں کی شکل میں قرض دیتے وقت یا مہر کے تقرر کے وقت یا ادھار فروختگی کے وقت طرفین واجب الاداء نوٹ کی مالیت سونے یا چاندی میں طے کرلیں اور بوقت ادائیگی اسی قدر سونے یا چاندی کی قیمت کے مساوی نوٹوں کی ادائیگی عمل میں آئے؟

آپ سے درخواست ہے کہ اس سلسلہ میں اپنے تحقیقی جوابات سے سرفراز فرمائیں۔

❖❖❖

نوٹ کی شرعی حیثیت اوراس کے احکام

از:۔شیخ الحدیث حضرت مولانا ابوالحسن علی صاحب

نوٹ بلاشبہ اپنے ابتدائی دور میں قانوناً اور رواجاً حوالہ اور سند کی حیثیت رکھتا تھا، اسی وجہ سے علماء سلف نے اپنے اپنے فتاوی اور تحریرات میں اس کو سند اور حوالہ ہی قرار دیا ہے، اور اسی لحاظ سے مسائل کا استخراج بھی کیا ہے، مگر جیسے جیسے حالات بدلتے گئے، عرف ورواج بھی بدلتے گئے اور اب نوٹ عرف ورواج میں سند وحوالہ نہیں سمجھے جاتے ہیں اور نہ حکومتوں ہی کا معاملہ اب اس کے ساتھ حوالہ اور سند کا رہا، گو اب بھی اس قسم کی عبارت لکھی ہوئی ہوتی ہے کہ حکومت اس نوٹ کے حامل کو اس کی مقدار میں روپیہ یا درہم ودینار یا پاونڈ وڈالر ادا کرنے کی ذمہ دار ہے، لیکن اب یہ عبارت بھی بیکار ہی ہو کر رہ گئی ہے، کیونکہ اب کوئی بھی حکومت اس نوٹ کے عوض سونے یا چاندی کے اصل سکّے یا سونے کی وہ مقدار ادا کرنے کو تیار نہیں، اور یہ بات اب واضح ہو چلی ہے بلکہ موجودہ دور میں اب اس کی حیثیت مستقل ثمن کی ہو چکی ہے اور کاغذی نوٹ اب درہم ودینار کی جگہ لے چکا ہے اور یہ ایک بین الاقوامی عرف بن چکا ہے، اور شریعت میں عرف عام کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ شریعت کا یہ اصول: ما ثبت بالعرف کما ثبت بالنص مشہور ومعمول ہے، اس لئے میری رائے ہے کہ موجودہ کرنسی نوٹ کو درہم ودینار کی جگہ ثمن قرار دینا چاہئے۔

چنانچہ مہر اور قرض وغیرہ کی ادائیگی میں نوٹ پر درج شدہ قیمت ہی کا اعتبار ہوگا اور آج کے علماء معاشیات کی مفروضہ اصطلاح یعنی کرنسی کی حقیقی قیمت جس کو اشاریہ سے مربوط کر کے تخمینی طور پر طے کرلیا جاتا ہے، شرعاً اس کا اعتبار نہیں ہوگا؛ بلکہ آج کی کرنسی تمام

معاملات مثلاً سود جاری ہونے ، زکوۃ واجب ہونے ، بیع سلم ، مضاربت اور شرکت وغیرہ کے رأس المال بننے میں نقدین ہی کی طرح ہوگی ، اور جس طرح کہ نقدین یعنی درہم ودینار کی قیمت کے بڑھنے اور گھٹنے کا شرعاً اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اسی طرح کرنسی نوٹ کے افراط زر اور تفریط زر کے وقت قیمتوں میں کمی بیشی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا ، اور مہر ہو یا قرض اس کی ادائیگی میں مقدار معینہ کی ادائیگی ہی کو کافی قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ قرض کی ادائیگی میں قرآن وحدیث کی روشنی میں تمام فقہاء کرام کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ مقدار میں قطعی مثلیت اور برابری ہونا ضروری ہے، اٹکل اور اندازہ سے واپس کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر ایک شخص نے ۵ کیلو گیہوں بطور قرض لیا اور واپسی کے لئے یہ شرط لگائی کہ اندازہ کے ساتھ بغیر ناپ وزن کے ۵ کیلو گیہوں واپس کروں گا تو قرض کا یہ معاملہ قطعاً ناجائز ہوگا ، اس لئے کہ گیہوں اموال ربویہ میں سے ہے اور اموال ربویہ میں اندازہ اور تخمین سے واپس کرنا جائز نہیں ہے ، چنانچہ اسی وجہ سے احادیث میں بیع مزابنہ کو حرام قرار دیا گیا ہے، یعنی درخت پر لگے ہوئے کھجور کو ٹوٹے ہوئے کھجور کے بدلہ میں بیچنا ناجائز ہے اور اس کی صرف یہی وجہ ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کے وزن کو معلوم کرنے کا طریقہ اندازہ اور تخمین پر مبنی ہے گو کہ وہ اندازہ کبھی کبھی بالکل صحیح ہو جاتا ہے ؛ لیکن پھر بھی حضور ﷺ نے بیع مزابنہ کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اموال ربویہ میں بعض کو بعض کے ساتھ تبادلہ کا طریقہ صرف یہی ہے کہ مقدار میں برابری اور مثلیت موجود ہو۔

اور جو حضرات قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ مربوط کرتے ہیں ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرض خواہ کو قرض کے برابر ہی روپیہ نہ ملے بلکہ قیمتوں کے اشاریہ میں اشیاء کی قیمت میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہے اسی تناسب سے قرض میں اضافہ کر کے واپس کیا جائے ورنہ قرض خواہ کا نقصان ہوگا ، مثال کے طور پر اگر ایک شخص نے ایک ہزار روپیہ کسی

سے قرض لیا اور قرض کی واپسی کے وقت قیمتوں کے اشاریہ میں اگر ۱۰ فی صد کے حساب سے اضافہ ہو چکا ہے تو اب قرض دار بھی قرض خواہ کو قرض میں ۱۰ فی صد اضافہ کر کے گیارہ سو روپئے واپس کرے۔

قرض کے قیمتوں میں اشاریہ سے ربط وتعلق کے جواز کے قائلین کہتے ہیں کہ یہ زیادتی جو قرضدار قرض خواہ کو واپس کر رہا ہے یہ حقیقی زیادتی نہیں ہے بلکہ وہ اسی مالیت کو واپس کر رہا ہے جو قرضدار نے قرض خواہ سے لیا تھا، اس لئے کہ ایک ہزار روپئے کی قوت خرید وفروخت قرض لیتے وقت زیادہ تھی اور قرض کی واپسی کے وقت قوت خرید ۱۰ فی صد کم ہوگئی تو اب اگر اسی صورت میں اس نے اس کو وہ پوری مالیت واپس نہیں کی جو اس نے قرض لیا تھا بلکہ وہ قرض کی مالیت کو کم کر کے واپس کر رہا ہے؛ لیکن اگر قرضدار پر یہ لازم کر دیا جائے کہ وہ ایک ہزار کے بجائے گیارہ سو روپئے واپس کرے تو یہ گیارہ سو روپئے اس کی کل مالیت ہوگی، اس لئے کہ گیارہ سو روپئے کی مالیت قرض کی واپسی کے وقت بعینہ وہی مالیت ہے جو قرض لیتے وقت ایک ہزار کی تھی: لہذا یہ سو روپئے کی زیادتی اسی نقصان کی تلافی ہے جو نوٹ کی قیمت میں کمی کی صورت میں واقع ہوئی ہے اور اس سو روپئے کی زیادتی سے قرض کی مالیت میں کوئی زیادتی نہیں ہوئی ہے، اس لئے اس زیادتی کو سود کہہ کر حرام نہیں کہہ سکتے ہیں، لیکن غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اس زیادتی کو زائد قرار دینا شرعی حیثیت سے کسی طرح بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت میں قرضوں میں مقدار کے اندر مثلیت یعنی برابری ضروری ہے، اور قرضدار پر اسی مقدار میں قرض کی واپسی ضروری ہے، جو اس نے قرض خواہ سے لیا ہے اور اسی مقدار میں مساوات کا مطلب ہے ناپ وزن اور عدد میں مثلیت اور برابری؛ نہ کہ قیمت اور مالیت میں مساوات ومثلیت، مثال کے طور پر دیکھئے

کہ اگر زید عمر سے دو کیلو گیہوں بطور قرض لیتا ہے اور مان لیجئے کہ قرض لیتے وقت دو کیلو گیہوں کی قیمت ٦ روپئے تھی اور جب زید عمر کو دو کیلو گیہوں واپس کر رہا ہے تو اس وقت دو کیلو گیہوں کی قیمت کم ہوکر ٣ روپئے ہوگئی تو اب زید عمر کو وہی دو کیلو گیہوں واپس کرے گا زیادہ نہیں دے گا، حالانکہ دو کیلو گیہوں کی مالیت اور قیمت کم ہوکر صرف ٣ روپئے ہوگئی ہے۔ یہاں فقہاء میں سے کوئی بھی یہ نہیں کہتا ہے کہ اس صورت میں صرف دو کیلو گیہوں واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہوگا، لہذا گیہوں کی قیمت میں جتنی کمی ہوئی ہے اسی حساب سے گیہوں اضافہ کرکے واپس کرنا چاہئے، یعنی دو کیلو گیہوں کے بجائے چار کیلو گیہوں واپس کرنا چاہئے، اس لئے کہ واپسی کے وقت چار کیلو گیہوں کی مالیت اب وہی ہے جو قرض لیتے وقت دو کیلو گیہوں کی قیمت و مالیت تھی۔

ظاہر ہے قرض میں اس طرح کی زیادتی ربوی کو مستلزم ہے، جو حرام ہے اور ربا کو حلال قرار دینے کی کوئی بھی جرأت نہیں کرسکتا ہے۔

بہر حال اوپر کی مثال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ قرض میں جو مثلیت اور برابری شریعت اور عرف میں معتبر ہے وہ مقدار میں برابری ہے نہ کہ قیمت اور مالیت میں۔

اس سلسلے میں بخاری اور مسلم کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جس کو ابو سعید خدریؓ اور ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ایک آدمی کو خیبر کا عامل بنا کر وہاں زکوۃ، عشر وغیرہ وصول کرنے کے لئے بھیجا، وہ آدمی جب واپس آیا تو اس نے آپ ﷺ کی خدمت میں عمدہ قسم کی کھجور پیش کیا، حضور ﷺ نے دیکھ کر سوال کیا کہ کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: نہیں؛ بلکہ ہم نے اس عمدہ کھجور کے ایک صاع کو گھٹیا کھجور کے دو صاع کے بدلے میں، اور دو صاع عمدہ کھجور کو تین صاع گھٹیا

کھجور کے بدلے میں تبدیل کرلیا ہے،تو حضور ﷺ نے فرمایا: ایسا نہ کرو بلکہ تمام کھجور یعنی ملی جلی کھجور کو پہلے درہم ودینار کے عوض میں فروخت کرلو اور پھر ان دراہم سے عمدہ کھجور خریدلو۔ (بخاری:۱/۲۹۳،مسلم:۲۶)

بعض روایت میں آپ ﷺ نے اس کو صاف طور سے ربا قرار دیا ہے اور پھر منع فرمایا ہے،اس قسم کی روایتیں کثرت سے مروی ہیں جس سے یہ بات واضح ہورہی ہے کہ اموال ربویہ کے تبادلہ وغیرہ میں جو تماثل اور مساوات شرعاً مطلوب ہے وہ مقدار میں تماثل ہے نہ کہ قیمت اور مالیت میں، کیونکہ یہاں آپ نے اس کھجور کو جو عمدہ قسم کی تھی جمیع یعنی مخلوط کھجور کے ساتھ تبادلہ میں وزن کی برابری کا لحاظ فرمایا اور اس میں عمدہ اور گھٹیا ہونے کا اعتبار نہیں کیا۔

اس حدیث کے علاوہ یہاں اس حدیث کو پیش کیا جاسکتا ہے جو تقریباً تمام ہی حدیث کی کتابوں میں موجود ہے،میں یہاں اس حدیث کا صرف ترجمہ ہی پیش کرتا ہوں،آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ’’درہم کی بیع درہم کے ساتھ اور دینار کی بیع دینار کے ساتھ برابر کر کے کرو،اس میں کمی زیادتی نہیں ہے‘‘۔

اسی طرح قرض میں بھی خاص طور پر مثلیت اور برابری کی شرط کو ابوداود شریف کی مندرجہ ذیل حدیث واضح طور پر ثابت کرتی ہے،حدیث درج ذیل ہے:

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا: میں مقام بقیع میں اونٹ بیچا کرتا تھا تو کبھی دیناروں کے ذریعہ بھاؤ کر کے اونٹ بیچتا اور بجائے دینار کے مشتری سے درہم لے لیتا اور کبھی دراہم کے ذریعہ قیمت طے کر کے ان دراہم کے بدلے مشتری سے دینار حاصل کرلیتا تھا،اسی طرح ادا کرتے وقت بھی دراہم کے بدلے دینار اور دینار کے بدلے دراہم ادا کرتا،پھر میں ایک مرتبہ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اس وقت آپ ﷺ حضرت حفصہؓ کے گھر پر

تھے تو میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ذرا ٹھہریئے؛ میرا ایک سوال ہے اور وہ یہ کہ میں مقام بقیع میں اونٹ بیچتا ہوں تو کبھی دیناروں کے ذریعہ بیچتا ہوں اور اس کے بدلے دراہم وصول کرتا ہوں اور کبھی دراہم کے ساتھ بیع کر کے اس کے بدلے دینار حاصل کرتا ہوں اور ادا کرتے وقت بھی دراہم کے بدلے دینار اور دیناروں کے بدلے دراہم ادا کرتا ہوں تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''اس طرح معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ اسی دن کے بھاؤ کے برابر لو اور تم دونوں یعنی بائع اور مشتری کے درمیان اس حالت میں جدائیگی عمل میں آئے کہ تمہارے درمیان کوئی لین دین باقی نہ رہے''۔ (سنن ابوداود: کتاب البیع ،۲/۱۳۰)

اس حدیث میں حضور ﷺ نے ابن عمرؓ کے لئے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ جب بیع دینار کے ذریعہ ہوا اور اس کی جگہ درہم وصول کر لیا جائے تو ادائیگی کے دن جو اس کی قیمت ہو اسی قیمت کے برابر درہم لیا جائے اور جس دن دینار ذمہ میں واجب ہوا ہو اس دن کی قیمت کا اعتبار نہ کیا جائے، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دینار کی ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہے اور جس دن وہ ذمہ میں واجب ہوا تھا اس دن کی قیمت کا بالکل اعتبار نہیں ہے، اب اگر قرضوں میں قیمت کے اعتبار سے مثلیت اور برابری معتبر ہوتی تو ان کے ذمہ دینار کی وہ قیمت واجب ہونی چاہئے جو قیمت ذمہ میں واجب ہونے کے دن تھی۔

دوسری بات یہ بھی یہاں قابل غور ہے کہ اگر قرضوں وغیرہ کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ مربوط کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرض کی ادائیگی میں واقعی مثلیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ ایک تخمینی مثلیت پر اس کی بنیاد قائم کی جائے گی، اس لئے کہ اشیاء کی قیمتوں میں زیادتی اور کمی کا جو حساب نکالا جاتا ہے وہ محض تقریبی اور تخمینی ہی ہوتا ہے اور یہ بات قیمتوں کے اشاریہ کو وضع کرنے کا جو طریقہ معاشیین کے یہاں رائج ہے اور کرنسی کی قیمت کی

تعیین میں جو طریقہ مستعمل ہے اس پر غور کرنے سے واضح ہو جاتی ہے اور اس کی جانکاری حاصل کرنے کے لئے علمائے معاشیین کی کتابوں کا مطالعہ ضروری ہے اور اس وقت یہاں اس بحث میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔

بہر حال دیون یعنی مؤخر مطالبوں میں جیسے قرض، مہر، پنشن اور ادھار خریداری کی رقم کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے متعلق کرنا نہ تو شرعا جائز ہے اور نہ قیمتوں کے ذریعہ ادائیگی کے لئے کوئی منضبط و متیقن قاعدہ ہے، اور جو دقیق فنی قاعدے اس سلسلے میں بیان کئے جاتے ہیں وہ عوام الناس کے فہم وادراک سے بالاتر ہیں، جس کی وجہ سے عوام الناس کے درمیان قرض کی ادائیگی کے لئے قیمتوں کے اشاریہ کو معیار قرار دینا ایک مستقل تنازع کا سبب بھی بن جائے گا، اس کے علاوہ اس طریقہ کار سے سود کا دروازہ بھی کھل جائے گا؛ لہذا شرعی نقطہ نظر سے قیمتوں کے اشاریہ کا اعتبار کرنا کسی طرح بھی جائز قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔

اب رہی یہ صورت کہ نوٹ قرض دیتے وقت یا مہر کے تقرر کے وقت یا ادھار فروختگی کی صورت میں طرفین واجب الاداء نوٹ کی مالیت سونے یا چاندی میں طے کرلیں اور ادائیگی کے وقت اسی قدر سونے یا چاندی کی قیمت کے مساوی نوٹ ادا کرنے پر معاملہ طے کرلیں تو یہ صورت بھی شرعًا جائز نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ اس میں نقدین کے اندر ربا النسیئہ کی صورت لازم آتی ہے جو حرام ہے اور اس حدیث کے خلاف ہے جس کو امام مسلم نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے روایت کیا ہے، فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”سونے کو سونے کے بدلے میں اور چاندی کو چاندی کے بدلے، گیہوں کو گیہوں کے بدلے میں، جَو کو جَو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلہ میں برابر کر کے ہاتھ در ہاتھ بیچو، ہاں اگر جنس بدل جائے تو پھر جس طرح چاہو فروخت کرو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہو یعنی نقد ہو ادھار نہ ہو“۔ (مسلم: ۲/ ۲۵)

اس حدیث سے مذکورہ بالا صورت کا عدم جواز ثابت ہو رہا ہے کیونکہ اس میں نقد کا معاملہ نہیں بلکہ ادھار کا معاملہ ہے ،اس کے علاوہ ان صورتوں میں بیع الدین بالدین کی صورت بھی لازم آرہی ہے، جو ممنوع ہے۔

البتہ یہاں ایک اور بات قابل غور ہے اور وہ یہ کہ کیا اجیر کی اجرتوں کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ منسلک کرنا جائز ہے یا ناجائز ہے؟غور کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اجرت جب تک قرض نہ بن جائے تب تک تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو قرضوں کے اشاریہ سے ربط کا حکم ہے،اوراس کی تفصیل اس طرح کی جاسکتی ہے کہ اجرتوں کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ مربوط کرنے کی متعدد صورتیں ہوسکتی ہیں،مثلا ایک صورت یہ ہے کہ تنخواہوں کو نوٹوں کے ذریعہ طے کیا جائے کہ اتنی اجرت یعنی تنخواہ دی جائے گی ،اور پھر متعاقدین یعنی مالک ومزدور کے درمیان یہ معاہدہ بھی ہوجائے کہ تنخواہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشاریہ کی زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی،مثلاحکومت یا کوئی کمپنی یا ادارہ تین ہزار ماہوار پر ایک ملازم رکھے اور اس ملازم سے یہ معاہدہ طے ہوجائے کہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشاریہ کے تناسب سے تمہاری تنخواہ بڑھتی رہے گی ،اس صورت میں اجیر مذکور کی تنخواہ تو فی الحال تین ہزار روپئے ماہوار ہے،اب وہ سال بھر تو کچھ بول نہیں سکتا ہے مگر سال کے آخر میں جب کہ نیا سال شروع ہوگا تو اس وقت قیمتوں کے اشاریہ کو دیکھا جائے گا کہ ایک سال میں اس کے اندر کس تناسب سے زیادتی ہوئی ہے تو اس ملازم کی تنخواہ میں بھی نیا سال شروع ہوتے وقت اسی تناسب سے زیادتی ہوجائے گی ،لہذا اب نئے سال سے اس کی تنخواہ تین ہزار تین سو ہوجائے گی۔

شرعاً یہ صورت جائز ہوتی ہے کیونکہ اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ دونوں فریق ہر سال کے شروع میں ایک معین تناسب سے تنخواہ میں زیادتی پر متفق ہوگئے ہیں،البتہ اس زیادتی کا

تناسب عقد کے وقت کسی کو معلوم نہیں ہے مگر ساتھ ہی دونوں کو وہ پیمانہ معلوم ہے، جس کی بنیاد پر تناسب کا تعین ہوسکتا ہے، اس لئے زیادتی کی مقدار میں جہالت کا جو شبہ تھا وہ مرتفع ہے اور فی الجملہ جہالت سے عقد اجارہ فاسد نہیں ہوتا ہے؛ لہذا عقد اجارہ کی یہ صورت شرعاً جائز ہونی چاہیئے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ اجرت کی تعیین نوٹوں کی ایک معلوم مقدار پر ہو جائے لیکن عقد میں یہ شرط طے ہو جائے کہ مالک کے ذمہ یہ مقدار معلوم واجب نہیں بلکہ اس کے ذمہ وہ مقدار واجب ہوگی جو قیمتوں کے اشاریہ کے حساب سے مہینہ کے آخر میں اس مقدار معلوم کے مساوی ہوگی، مثلا ایک شخص نے زید کو ملازم رکھا اور یہ طے کیا کہ مہینہ کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کے حساب سے اتنی رقم اجرت یعنی تنخواہ دے گا جو اسی ماہ کے شروع کے ایک ہزار روپئے کے برابر ہوگا، اب قیمتوں کے اشاریہ میں ۵ فی صد اضافہ اس ماہ کے آخر تک ہو گیا تو اب مالک پر بھی واجب ہوگا کہ زید کو مہینہ کے آخر میں ۵ فیصد اضافہ کر کے کل ایک ہزار پچاس روپئے تنخواہ دے، کیونکہ یہ ایک ہزار پچاس شروع ماہ کے ایک ہزار کے برابر ہے، البتہ اب جب کہ اس کی تنخواہ ایک ہزار پچاس روپیہ طے ہو چکی تو اب آئندہ وہ ہمیشہ کے لئے اس کی یہی تنخواہ مقرر ہو چکی ہے، اب اس میں اضافہ نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر مالک کسی ماہ کے آخر میں اس کو یہ تنخواہ نہ دے اور مہینہ گذر جائے یا اس سے بھی زیادہ مثلاً چھ ماہ گذر جائے یا ایک سال گذر جائے اور اب سال گذرنے کے بعد اگر مالک اس کو تنخواہ دے گا تو اسی ایک ہزار پچاس روپئے ماہوار کے حساب سے ہی دے گا، اس درمیان قیمتوں کے اشاریہ میں جو اضافہ ہوا ہوگا تنخواہ میں اس کے تناسب سے اضافہ نہیں ہوگا، کیونکہ دونوں کے درمیان پہلے ہی سے طے ہو چکا ہے کہ مہینہ کے آخر میں جتنے روپئے موجودہ ایک ہزار کے برابر ہوں گے وہی دیئے جائیں گے اور اس کے تعین کے لئے قیمتوں کے اشاریہ کو سامنے رکھا

جائے گا اور جب قیمتوں کے اشاریہ کے حساب سے ایک مرتبہ تنخواہ طے ہوگئی تو اب قیمتوں کے اشاریہ میں کچھ بھی تغیر ہو تنخواہ میں اس سے کمی زیادتی نہ ہوگی؛ کیونکہ تنخواہ کی رقم مالک کے ذمہ قرض ہے اور قرض کی ادائیگی میں قیمتوں کے اشاریہ کا اعتبار نہیں ہے۔

اجارہ کی یہ مذکورہ صورت بھی جائز ہوسکتی ہے بشرطیکہ متعاقدین کو قیمتوں کے اشاریہ کے حساب سے اچھی طرح واقفیت حاصل ہوتا کہ آپس میں نزاع کی صورت پیدا نہ ہو۔

تیسری صورت یہاں ایک اور بھی ہوسکتی ہے اور وہ یہ کہ اجرت روپے کی متعین مقدار کے ذریعہ طے ہو جائے، مثلاً زید اور عمر کے درمیان یہ طے ہوگیا کہ زید عمر کو ایک ہزار روپے ماہوار تنخواہ دے گا اور زید کے ذمہ یہی ایک ہزار روپے واجب ہوگا مگر دونوں اس بات پر متفق ہو جائیں کہ جس دن زید عمر کو تنخواہ ادا کرے گا اس دن قیمتوں کے اشاریہ میں جس قدر اضافہ ہوا ہوگا اسی تناسب سے وہ ایک ہزار روپے میں بھی اضافہ کر دے گا، اب اگر مہینے کے آخر میں تنخواہ دے گا تو دیکھا جائے گا کہ قیمتوں کے اشاریہ میں کس تناسب سے اضافہ ہوا ہے، اب اگر بالفرض ۲ فی صد اضافہ ہوا ہو تو زید بھی عمر کو ۲ فی صد اضافہ کر کے تنخواہ ادا کرے گا یعنی ایک ہزار بیس روپے دے گا، لیکن اگر مالک یعنی زید نے عمر کو یہ تنخواہ مہینہ کے آخر میں نہیں دیا اور سال بھر گذر گیا تو ظاہر ہے تنخواہ زید کے ذمہ قرض ہوگیا، اور اگر اب وہ سال گذرنے کے بعد تنخواہ ادا کرتا ہے اور اس وقت تک قیمتوں کے اشاریہ میں ۱۰ فی صد کا اضافہ ہو چکا ہے تو وہ تنخواہ میں بھی ۱۰ فی صد کا اضافہ کر کے ادا کرے گا، اب شرعی نقطہ نظر سے یہ صورت ناجائز ہے، کیونکہ یہاں بھی قرض کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ مربوط کیا گیا جو ناجائز ہے، جیسا کہ پہلے اس کو تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے، اس کے علاوہ یہاں اجرت بھی اس صورت میں مجہول ہو جاتی ہے جو مفسد للاجارہ ہے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

پانی میں رہتے ہوئے مچھلی کی خرید وفروخت

آج کل جو مچھلیاں منڈی میں فروخت کی جاتی ہیں ان کا ایک بڑا حصہ ان ندیوں اور نالوں سے آتا ہے جن کے مختلف رقبے حکومت کی طرف سے مختلف افراد کو ٹھیکے پر دے دیئے جاتے ہیں، اور اسی طرح بہت سی مچھلیاں وہ ہوتی ہیں جن کی گڑھوں اور تالابوں میں افزائش کی جاتی ہے، یہ گڑھے اور تالاب کبھی شخصی ملکیت ہوتے ہیں اور کبھی عوامی ملکیت ہوتے ہیں ،جنہیں مختلف جگہوں پر خاص مدت کے لئے ٹھیکے پر دیا جاتا ہے ،اس سلسلہ میں آپ ان سوالات کا تشفی بخش جواب کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں تحریر فرمائیں گے۔

(۱) عام طور پر آج یہ متعارف ہے کہ ندی نالے اور نہریں جو کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہیں، بلکہ سرکاری ہیں ان کو حکومت کسی خاص شخص، کوآپریٹو سوسائٹی یا مقامی پنچائتوں کے ہاتھ معین مدت کے لئے بندوبست کر دیتی ہے اور یہ لوگ سرکار کو معاوضہ دے کر ہی خاص حصہ سے حاصل ہونے والی مچھلی نکالتے ہیں اور خود استعمال کرتے ہیں یا اس کو فروخت کر دیتے ہیں، یہ مچھلی ضروری نہیں کہ اس ندی نالے یا تالاب میں پرورش کی گئی ہو، سیلاب کی آمد ورفت کی وجہ سے یہ مچھلیاں آتی اور جاتی رہتی ہیں، اس طرح ہاٹ بازار کا بھی سرکار نیلام کرتی ہے ،سڑکوں کے کنارے سرکار کی طرف سے لگائے گئے درخت یا سرکاری زمین میں پیدا ہونے والے خودرو درختوں کے جلاون نیلام کئے جاتے ہیں، اس طرح کے معاملات عرف میں عام ہیں؛ لیکن خاص کر سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان مچھلیوں کے نکالے ہوئے شرع کے عام اور معروف اصولوں کے مطابق بیع کے مجہول ہونے یا غیر مقدور التسلیم

ہونے کی وجہ سے ممنوع ہونا چاہئے ،موجودہ عرف کو دیکھتے ہوئے آج کے حالات میں اس مسئلہ پر کیا فتوی دیا جانا چاہئے؟

(۲) اگر مذکورہ بالا صورت معاملہ شرعاً جائز ہو تو ٹھیکے دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان شخص کا (پوری صورت حال جانتے ہوئے) ایسی مچھلی کو خریدنا جائز ہے یا نہیں؟

(۳) جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے، اگر وہ شخص اس میں باقاعدہ مچھلی پال کر اس حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، تاکہ وہ دوسرا شخص ایک خاص مدت میں اس حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں نکال کر فروخت کرے تو شرعاً اس صورت معاملہ کا کیا حکم ہے؟ تالاب یا حوض کی مچھلیوں کو شکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۴) کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا، اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آ گئی ہیں، انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا اس حوض یا تالاب کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ دینا اس طور پر کہ اس مدت میں ٹھیکہ لینے والے ہی کو اختیار ہو کہ وہ اس تالاب کی مچھلیاں شکار کر کے فائدہ اٹھائے ، یہ صورت معاملہ شریعت کی نگاہ میں کیا حکم رکھتی ہے؟

❖❖❖

مچھلی کی بیع وشراء

از:۔ مفتی احمد صاحب دیولوی

مچھلیوں کی بیع وشراء کے سلسلہ میں دو باتیں بنیادی طور پر ضروری ہے:

(۱) اس کا مالک ہونا۔

(۲) مشتری کو سپرد کرنے پر قادر ہونا۔

سوال میں مذکور شکلیں انہیں شرائط کے ماتحت جائز ہوں گی۔

(۱) مالک ہونے کی مختلف شکلیں ہیں:

(۱) مچھلی کی پرورش اور نشو ونماء کے لئے ہی تالاب میں رکھا گیا ہو۔

(۲) کسی آدمی نے مچھلیاں تو نہیں ڈالیں، لیکن ندی یا تالاب میں آنے جانے والی مچھلیوں کو روکنے اور واپس نہ جانے کی کوئی تدبیر کی۔

(۳) مچھلی کا شکار کر کے اس کو اپنے برتن میں حفاظت سے رکھ دے۔

اور ابھی ایک شکل فقہاء کرام نے ذکر فرمائی ہے کہ کسی کے تالاب میں مچھلیاں بغیر کسی محنت ومشقت کے خود آ جائے تو صرف آ جانے سے وہ اس کا مالک نہیں ہو جائے گا، مثلاً کسی کے کھیت میں پرندہ کے بچے یا انڈے دینے سے زمین والا اس کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ جو بھی اس بچہ یا انڈا کو اٹھا لے وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ "كما لو باض الطير في أرض إنسان أو فرخت، وإنه لا يملك لعدم الإحراز". (عنایہ شرح ہدایہ: ۶/۴۱۰)

(۲) مقدور التسلیم ہونا۔

(۱) اس کی شکل تو یہ ہے کہ شکار کر کے برتن میں رکھ دیا جائے۔

(۲) کسی ایسے چھوٹے گھڑے میں رکھی جاوے جس سے نکالنا آسان ہو۔

جس شکل میں آدمی مالک ہی نہ ہو تب تو خرید وفروخت درست ہی نہیں ہے۔

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان". (بدائع :١٤٧/٥)

(حضور ﷺ نے اس چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو آدمی کے پاس موجود نہ ہو)۔

"عن حكيم بن حزام قال: يا رسول الله ! يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي أفأبتاعه له من السوق، فقال: لا تبع ما ليس عندك ، أخرجه ابوداود وسكت عنه". (اعلاء السنن: ١٤-١٥)

(حکیم بن حزامؓ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! ایک آدمی مجھ سے ایک سامان خریدنا چاہتا ہے جو میرے پاس نہیں ہے، تو کیا کہ اس بنیاد پر میں سودا کرسکتا ہوں کہ بازار سے خرید کر اس کو دیدوں؟ آپ نے فرمایا: جو سامان تمہارے پاس نہیں ہے اس کا سودا مت کرو۔)

(۲) اسی طرح مالک تو ہو، لیکن سپردگی پر قادر نہ ہو وہ بھی حدیث شریف میں منع فرمایا گیا۔ ''کتاب الخراج'' میں امام یوسفؒ نے روایت لکھی ہے:

"حدثنا يزيد بن أبي زياد عن المسيب بن رافع عن عبد الله بن مسعود أنه قال: لا تبيعوا السمك في الماء فإنه غرر، قال أبو يوسف : حدثنا ابن أبي ليلى عن عامر الشعبي قال: نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر". (كتاب الخراج :ص:٩٤-٩٥)

ابن مسعودؓ کا ارشاد ہے: پانی کے اندر مچھلی کا سودا نہ کرو، کیونکہ یہ دھوکہ کا سودا ہے، امام ابو یوسف نے امام شعبی کا ارشاد نقل کیا ہے نبی ﷺ نے غرر ودھوکہ کی خرید وفرخت سے منع کیا ہے۔ (فتح القدیر لابن ہمام:٦/٤٠٩، البحر الرائق:٦/١٧٩، العنایہ للبابرتی:٦/٤٠٩)

علامہ شامی نے بھی اسی طرح تفصیلات فرمائی ہے کہ مچھلی جب گڈھے میں داخل ہو تو

یا تو اسکی اسی مقصد کے لئے تیار کیا ہوگا یا نہیں (۱) تو اس صورت میں وہ اس کا ملک ہو جائے گا اور کسی کو اس کے لینے کا حق نہ ہوگا، پھر اگر کسی حیلہ کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو اس کو فروخت کرنا بھی درست ہوگا، کیونکہ وہ مملوک بھی ہے اور مقدور التسلیم بھی، ورنہ درست نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے۔

(۲) دوسری صورت میں وہ اس کا مالک نہیں بنتا؛ لہذا بیع بھی جائز نہ ہوگی مگر یہ کہ گڑھے میں مچھلی داخل ہونے کے بعد وہ اس کا راستہ بند کردے، اب وہ اس کا مالک ہو جائے گا، پھر اگر کسی دشواری کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو بیع درست ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر اس نے گڑھا تو خود نہیں بنایا، لیکن مچھلی لیکر اس میں چھوڑ دی تو اب بھی وہ اس کا مالک قرار پائے گا اور اگر کسی دشواری کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ اس کو حوالے کرنا ممکن ہے اور اگر حوالگی میں دشواری ہو تو اب بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ وہ اس کی ملک میں تو ہے، لیکن اس کا حوالے کرنا ممکن نہیں ہے۔ (درالمختار:۴/۱۰۶)

مذکورہ بالا فقہی عبارات اور قواعد فقہیہ کے پیش نظر سوال میں مذکور خرید وفروخت مجہول التسلیم ہونے کی وجہ سے ناجائز ہی ہوگی۔

البتہ بعض فقہاء کرام فساد بیع کی تقسیم کرتے ہیں کہ کبھی فساد حق شرعی کی وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ معاملہ گناہ پر مبنی ہے اور کبھی فساد حق شرع کی وجہ سے نہیں، بلکہ مفضی الی المنازعہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، ایسی شکل میں جب باہمی منازعت کا اندیشہ ہو تو دیانۃً درست ہے۔ (فیض الباری علی صحیح البخاری:۳/ ۲۵۸-۲۵۹)

بیع سمک کے سلسلہ میں بھی علت غرر ہی معلوم ہوتی ہے، جیسے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عمر بن الخطابؓ کی روایات میں صراحۃً مذکور ہے:" لا تبايعوا السمك في الماء فإنه غرر" .

جواب نمبر (۲) ٹھیکہ دار کا فاسد طریقہ سے حاصل کی ہوئی مچھلیاں بیچنا۔

یہ بیع فاسد ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ معقول علیہ میں ملکیت کا فائدہ صاحب ملک کی رضا مندی کے بغیر نہیں دیتا ہے اور بیع مشتری کے قبضہ میں قبضۂ ضمان کے ساتھ ہوتا ہے اگر اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو مثل یا قیمت کا ضامن ہوتا ہے۔(الالتزامات:ص:۱۸۴)

علاما ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: "ثم إنه وإن أفاد الملك وهو مقصود فی الجملة لكن لا يعقد تمامه إذ لم يقطع به حق البائع من المبيع ولا المشترى من الثمن إذ لكل منهما الفسخ بل يجب عليه". (فتح القدير:ص:۴۰۱)

اس صورت میں اگر چہ مالک کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور وہ فی الجملہ مقصود عین ہے، لیکن بیع تمام نہیں ہوگی، کیونکہ خرید کردہ سامان سے بائع کا حق ختم نہیں ہوا اور مشتری کا ثمن سے، کیونکہ ان میں سے ایک کو حق فسخ حاصل ہے بلکہ فسخ واجب ہے۔

ہدایہ میں ہے: "وإذا قبض المشترى المبيع فی البيع الفاسد بأمر البائع وفی العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمته قيمته. (هدايه :۴۷/۳)

اور جب مشتری بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کرلے بائع کے حکم سے اور معاملہ میں دونوں عوض مال ہوں تو مشتری خرید کردہ سامان کا مالک ہوجائے گا اور اس پر قیمت لازم ہوگی۔

حضرت مفتی نظام الدین صاحب اس طرح کے جواب میں فرماتے ہیں: البتہ بغیر پکڑے اور قبضہ میں لائے فروخت کرنا ''بیع مالم یقبض'' ہوکر بیع فاسد ہوگی اور مملوک رہنے کی وجہ سے بیع باطل نہ ہوگی اور بیع فاسد ہونے کا ثمرہ یہ ہوگا کہ اگر مالک کے قبضہ میں آئے بغیر فروخت ہوجائے اور مشتری پھر اس کو فروخت کرے اور مالک کو اعتراض نہیں تھا، بلکہ

اجازت تھی تو یہ دوسری بیع جو ہوگی وہ صحیح اور ’’سمک بیع لہذا البیع‘‘ کا استعمال کرنا درست ہو گا۔(نظام الفتاوی:۱/۲۴۴)

حاصل یہ کہ بیع فاسد کے سلسلہ میں اصول احناف کے پیش نظر بائع کی اجازت سے ٹھیکے دار مالک ہوجائے گا اور پھر اس کا دوسرے کو بیچنا اور دوسرے کا خریدنا بھی جائز ہوجائے گا۔

جواب: (۳) حوض یا تالاب چاہے سرکاری ہوں یا کسی شخص کی ذاتی ملکیت والے ہوں ان کی مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، حکم کی علت غرر اور غیر مقدور التسلیم ہونا ہے، لہذا سوال نمبر(۱) کی طرح ہی اس میں فساد کا حکم لگے گا۔

جواب: (۴) نجی ملکیت کے حوض یا تالاب میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آ گئی ہوں تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس شخص نے یہ حوض یا تالاب اسی واسطے بنایا تھا تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور کوئی اس کو لے نہیں سکتا، پھر اس کے اندر کی مچھلیاں شکار کئے بغیر پکڑی جاسکے تو اس کی بیع جائز ہے اور بغیر شکار کے پکڑی نہ جاسکے تو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔(عالم گیری)

’’عنایہ‘‘ میں ہے: ’’اس صورت میں ارشاد ہے کہ اگر حوض و تالاب کا مالک اس کا منہ بند کردے تو وہ مچھلیوں کا مالک ہوجائے گا اور محض اس کے اندر مچھلیوں کے آجانے کی وجہ سے مالک نہیں ہوگا، جیسے کسی کی زمین میں اگر کوئی پرندہ انڈا دے یا بچے، تو زمین کا مالک اس کا مالک نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی طرف سے احراز نہیں پایا گیا، اس پر اس سے اشکال نہ کیا جائے کہ شہد کی مکھی اگر چھتہ لگائے تو زمین کا مالک محض اتصال کی وجہ سے مالک ہوجائے گا، اگر چہ اس کی طرف سے احراز وغیرہ نہ پایا جائے، کیونکہ شہد کا اتصال زمین سے

درخت کے مانند ہے جو اگنے کے بعد کہیں نہیں جاتا،مکھیاں چلی جاتیں ہیں مگر شہد برقرار رہتاہے، برخلاف پرندہ ومچھلی وغیرہ کہ ان کا آنا ،رہنا ، عارض ہوتا ہے، مستقل ومستند نہیں ہوگا۔'' (عنایہ مع الفتح:۶/۴۱۰،شرح ہدایہ:۳/۸۳)

لہذا صورت مسئولہ میں مچھلیاں از خود آگئیں تو وہ احراز کی اور اسی نیت سے حوض بنانے کی وجہ سے مالک ہوجائے گا اوراس کے لئے فروخت کرنا جائز ہوگا،دوسرے کوٹھیکہ پر دینے کےسلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

علامہ ابن نجیمؒ ٹھیکہ پر دینے کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ مجھے تالاب (بحیرۃ) کے کرایہ پر دینے کے بارے میں پوچھا گیا تو میں نے کتابوں میں تفتیش کی،لیکن سوائے ''کتاب الخراج'' (ابو یوسف) کے یہ مسئلہ مجھے کہیں نہیں ملا۔امام ابو یوسفؒ نے فرمایا:

"حدثنا عبد الله بن علی عن اسحاق بن عبدالله عن أبی الزناد قال: کتبت عمر بن الخطاب فی بحیرة یجتمع فیها السمك بأرض العراق أن تؤجرها فکتب أن أفعلوا، قال: وحدثنا أبو حنیفة عن حماد قال طلبت إلی عبدالحمید بن عبدالرحمن فکتب إلی عمر بن عبدالعزیز یسأله عن بیع صید الآجام فکتب إلیه عمر أنه لا بأس به، وسماه الحبس لکن بعد مدة رأیت فی الإیضاح عدم جواز اجارته".

علامہ شامیؒ "منحة الخالق" میں "النهر الفائق" کےحوالے سے (وکذا فی رد المختار) ابن نجیمؒ کی عبارت کا کلام نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''ایضاح'' کی عبارت قواعد فقہیہ سے زیادہ قریب ہے (جس میں عدم جواز کا قول ہے)علامہ رملی نے دونوں عبارتوں کےتضاد کو دور کرتے ہوئے فرمایاہے: عدم جواز مطلق ہے، چاہے دریا نہر یا جھاڑی ہو اور چاہے بیت المال کی زمین ہو یاوقف کی ہواور امام ابو یوسف کا قول (جواز) بھی قواعد

کے خلاف نہیں ہے ،لیکن وہ مخصوص شکل اور معلوم منفعت (شکار) کے لئے تھا ،البتہ امام صاحب کی حضرت حماد سے جواز کی روایت کی تطبیق مشکل ہے، کیونکہ وہ شکار سے پہلے مچھلی کی بیع کرنا ہے،اس کا جواب بھی یہ دیا گیا کہ وہ ایسی جھاڑی اور گنجان درختوں کے بارے میں ہے جو اسی مقصد کے لئے تیار کئے گئے تھے،اور اس میں مچھلی کی سپردگی مقدور التسلیم تھی۔(منحۃ الخائق علی البحر:۶/۸۰)

حکیم الامت حضرت تھانویؒ اس طرح کے سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:۔

سوال: تالاب یا دریا ماہی گیروں کو دیدیا جاتا ہے اور دوسروں کو اس تالاب سے مچھلی پکڑنے نہیں دیتا ہے، یہ بیع باطل ہے-وفیہ بعد اسطر- بلکہ سب کو مچھلیاں پکڑنے کا شرعًا حق حاصل ہے،ازیں مسئلہ زید می گوید کہ بدون اطلاع مالک تالاب خفیہ اگر تالاب سے مچھلیاں پکڑ لاوے تو کچھ گناہ نہیں ہوگا، کیونکہ شرعًا اس میں سب کا حق ہے، تو حضرت یہ قول زید کا صحیح ہے یا نہیں؟

الجواب:۔ زید کا قول صحیح ہے اور خفیہ مچھلی پکڑنا تالاب سے درست ہے،لیکن اگر مالک تالاب نے مچھلیاں کسی سے لاکر اپنے ہاتھ سے چھوڑی ہوں تو وہ مچھلیوں کا مالک ہوگا اور پھر خفیہ پکڑنا درست نہیں ،لیکن بیع کرنا بدون پکڑے ہوئے پھر بھی درست نہیں ۔(امدادالفتاویٰ:۳/۵۰)

اس مسئلہ پر سوال نمبر(۲) کے ضمن میں مزید کلام ہو چکا ہے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

زمینوں کی بیع کی بعض مروجہ صورتیں

آج کل زمینوں کی پلاٹنگ کے کاروبار میں یہ طریقہ متعارف ہے کہ مالک زمین خریدار کے ہاتھ پوری زمین بیچنے کا معاملہ کرلیتا ہے،لیکن اس معاملہ میں پوری رقم کی ادائیگی نقد نہیں ہوتی، بلکہ ایک مدت ۳یا۶ ماہ کی طے کی جاتی ہے،اور بیع نامہ کے طور پر رقم مالک لے لیتا ہے اورخریدارکواس پوری زمین پر قبضہ دے کر اپنی مرضی سے کسی کے بھی ہاتھ فروخت کرنے کی اجازت بھی دے دیتا ہے،اب خریدار بلڈراس زمین کے پلاٹ بنا کرآگے بیچنا شروع کرتا ہےاور جوگاہک آتا ہےاس کی رجسٹری مالک کی طرف سےاسی گاہک کے نام کراتا رہتا ہے؛ لیکن اگر مقررہ مدت کے اندر اندر پوری رقم نہ ملے تو مالک پہلا معاملہ فسخ کردیتا ہے اور دوسرے کے ساتھ نیا معاملہ کرنے کا مجاز ہوجاتا ہےاور پہلے خریدار نے جن لوگوں کے ہاتھ پلاٹ فروخت کرنے کے لئے بیعانے لئے تھےان کوبھی یہ فسخ کردیتا ہے۔خلاصہ یہ کہ مقررہ مدت تک اس اصل معاملہ کی صورتِ حال غیریقینی بھی رہتی ہےاوروقت پرادائیگی نہ ہونے کی شکل میں بڑی مشکلات اورتنازعات کی نوبت پیش آتی ہے،اس صورتِ حال کوپیش نظر رکھتے ہوئےسوال یہ ہے کہ:

(۱) اس غیریقینی عقد کے بعدخریدار کادوسروں کے ہاتھ اس زمین کا بیچنا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اگر بیچ دیاہےاور بائع کی مرضی سے باقاعدہ رجسٹری بھی کروادی ہےتواس سے حاصل شدہ قیمت اورنفع کاحکم کیا ہوگا؟

(۳) بعض مرتبہ بیع نامہ دینے والوں کو معاملہ فسخ ہونے کی شکل میں ڈبل رقم دے کر انہیں درمیان سے نکالنے کی کوشش کی جاتی ہے تو یہ عمل کرنا کیسا ہے؟

(۴) اگر وقت پر مالک کو قیمت ادا کر دی جائے تو اس صورت میں بعد میں ہونے والے عقود کا کیا حکم ہوگا؟

(۵) بار بار رجسٹری میں سرکاری طور پر خرچ ہونے والی رقم کو بچانے کے لئے مشتری بلڈر کا اپنے نام رجسٹری کرائے بغیر محض مالک کی اجازت سے قبضہ کے بعد پلاٹ بیچنا شرعاً درست ہوگا یا نہیں؟ اور رجسٹری کے بغیر اس اجازت کو قبضہ کے درجہ میں مانا جاسکتا ہے یا نہیں؟

❖❖❖

زمینوں کی بیع کی بعض مروجہ صورتیں

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

اللہ تعالیٰ نے دنیا کا تمام کاروبار باہمی احتیاج اور ضرورت پر قائم رکھا ہے، انسان کے ہاتھوں وجود میں آنے والی ساری رعنائیاں اور رنگینیاں اسی احتیاج کے دامن سے وابستہ ہیں، غریب مالدار کا محتاج ہے اور مالدار غریب کا ضرورت مند ہے، پھر بیع وشراء اور تجارت بھی ایک ضرورت ہے، اس لئے شریعت نے نہ صرف تجارت کی اجازت دی ہے؛ بلکہ اس کو سراہا اور تجارت کے احکام وقوانین اور آداب ومستحبات اس وضاحت سے بتائے کہ کسی مذہب میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔

پھر تجارت، خرید وفروخت اور بیع وشراء کے سلسلہ میں بھی اسلام نے نہایت متوازن اصول مقرر کئے ہیں، جس میں تاجر اور خریدار کی نفسیات اور ان کے جذبات کا پورا لحاظ ہے، جس میں اس بات کی پوری پوری رعایت ہے کہ گراں فروشی کو روکا جائے، جس میں اس بات کا پورا پورا لحاظ ہے کہ آئندہ کوئی نزاع پیدا نہ ہونے پائے اور جس میں قدم قدم پر یہ احتیاط ملحوظ ہے کہ ایک فریق دوسرے فریق کا استحصال نہ کرے، تجارت کے معاملہ کو دھوکا دہی، فریب اور چالبازی سے محفوظ رکھا جائے۔

بیع وشراء کے باب میں چند اصول بنیادی اور اساسی اہمیت کے حامل ہیں، ان میں سے چند کا سطور ذیل میں اجمالی ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) شریعت نے خرید وفروخت کی ان تمام صورتوں کو ناپسند کیا ہے، جن میں کسی پہلو

سے دھوکہ دہی نے راہ پالی ہو، تاجر گاہک کے سامنے سامان کی خامیوں کو چھپا دے یہ جائز نہیں اور اگر ایسا کیا جائے تو گاہک کو اس معاملہ کے رد کر دینے کا اختیار حاصل ہے، جسے خیار عیب کہتے ہیں اور بھی کئی احکام اس اصول پر مبنی ہیں۔

(۲) خرید و فروخت کی وہ تمام صورتیں جن میں اس معاملہ کی تکمیل مشتبہ اور مشکوک ہو اور اندیشہ ہو کہ خریدار یا تاجر نے جس شئی کو عوض مقرر کیا ہے، اسے وہ ادا نہ کر سکے گا، ممنوع ہوتی ہیں، اس کو حدیث میں غرر سے تعبیر کیا ہے۔

(۳) شریعت یہ بھی چاہتی ہے کہ خرید و فروخت کے معاملہ میں ایسی کوئی شرط نہ لگائی جائے جو معاملۂ بیع کے اصل تقاضوں کے خلاف ہو، مثلاً بیع کے ذریعہ خریدار سودے کا مکمل مالک ہو جاتا ہے اور وہ اس میں ہر طرح کے تصرف کا مجاز ہے، اب اگر بیچنے والا ایسی کوئی شرط لگا دے جس سے خریدار کے حق تصرف پر تحدید عائد ہوتی ہے تو یہ نامناسب شرط سمجھی جاتی ہے اور بیع فاسد ہو جاتی ہے، جیسا کہ کتب فقہ میں یہ اصول مفصل مرتب ہیں۔

پھر مبیع قبل البیع بائع کی ملکیت ہو اور بعد البیع مشتری کی ملکیت اور قبضے میں آجائے یہ نفاذ بیع کے لئے لازمی شرط ہے، ڈاکٹر وہبہ زحیلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو تفصیل سے ذکر کیا ہے: لنفاذ العقد شرطان .(ا) الملك اوالولاية: الملك هو حيازة الشئ متى كان الحائز له قادرا وحده على التصرف فيه عند عدم المانع الشرعى .....والولاية : سلطة شرعية بها ينعقد العقد وينفذ، وهى اما اصلية او نيابية ....ومدلول هذا الشرط ان يكون المبيع مملوكا للبائع. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: المبحث الثانی: شروط البیع، ص:۱۳۸، ج:۴، الہدی انٹرنیشنل دیوبند)

وشروط الصحة قسمان: عامة وخاصة.

فالشروط العامة: هي التي يجب ان تتحقق في كل انواع البيع لتعتبر صحيحة شرعا. وهى اجمالا ان يخلو عقد البيع من العيوب الستة، وهي: الجهالة والاكراه والتوقيت والغرر والضرر والشروط المفسدة. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: ص:۱۴۵،۱۴۶،ج:۴)

پھر یہاں ایک مسئلہ زمین اور پلاٹ میں بیع قبل القبض کا ہے، مالک اول نے زمین بیچ دی اب مالک ثانی (بلڈر) لوگوں کو بیچنا شروع کردے؛ لیکن کچھ مدت کے بعد مالک اول بلڈر کی طرف سے مکمل ثمن کی عدم ادائیگی کی صورت میں بیع فسخ کردیتا ہے۔

پہلے تو زمینوں میں بیع قبل القبض ہی کے مسئلہ کی وضاحت کردیتے ہیں؛ بیع قبل القبض کے جواز وعدم کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے۔اس میں پانچ مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: عثمان البتی کی طرف منسوب ہے کہ انھوں نے کہا کہ بیع قبل القبض مطلقاً جائز ہے، طعام میں بھی اور غیر طعام مین بھی، اگر کسی شخص نے خرید لیا تو اس کو آگے فروخت کرسکتا ہے، چاہے اس پر قبضہ نہ کیا ہو، لیکن یہ قول شاذ ہے، جمہور امت نے اس کو رد کیا ہے، کہا ہے کہ عثمان البتی کا قول اجماع کے خلاف ہے؛ کیوں کہ بیع الطعام قبل القبض کے بارے میں نہی کے آثار کثرت سے ہیں، ان کا یہ قول مردود ہے۔

دوسرا مذہب: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بیع قبل القبض ہر چیز میں ناجائز ہے، خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، منقولات میں سے ہو یا غیر منقولات میں سے ہو، کسی شئی کی بیع بھی اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ناجائز ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ظاہری قول بھی یہی ہے۔

تیسرا مذہب: امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے

کہ منقولات میں بیع مطلقاً ناجائز ہے خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو؛ البتہ زمین یا مکان کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

چوتھا مذہب: امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت مطعومات کے ساتھ مخصوص ہے، غیر مطعومات میں بیع قبل القبض جائز ہے، لہذا گندم، جو، کھجور، چاول کی فروخت ہو تو قبل القبض جائز نہیں۔

پانچواں مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مطعومات میں جو مکیلی اور موزونی اشیاء ہیں ان کی بیع قبل القبض ناجائز ہے اور جو مکیلی اور موزونی نہیں ہیں ان میں بیع قبل القبض جائز ہے، اب بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ مکیلی اور موزونی بھی مطعومات میں سے ہوں تو ناجائز، اور بعض کہتے ہیں: مکیلی اور موزونی جتنی بھی ہیں ان سب کے اندر بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ بیع قبل القبض سے منع فرمایا؛ بلکہ اس کی اصل علت بھی بتادی کہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے کی علت کیا ہے، وہ حدیث ترمذی میں ہے: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن او كما قال.

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع کرنے سے منع فرمایا جو کہ انسان کے پاس نہیں ہے اور آگے اس کی علت اور اصول بھی بیان فرمادیا کہ منع فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز انسان کے اپنے ضمان میں نہ آئی ہو اس پر اس کو نفع لینا جائز نہیں۔

یہ شریعت کا ایک بہت بڑا اصول ہے کہ ربح ہمیشہ ضمان کا معاوضہ ہوتا ہے، چنانچہ زید نے گندم لے کر اس کو قبضہ میں کرلیا، اس طرح کرلیا کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اس کو نقصان ہوگا؛ کیوں کہ اپنے ضمان میں لے لیا، اب اگر یہ ماجد کو فروخت کرے تو جائز ہوگا۔

اس پر نفع لینا بھی جائز ہوگا؛ لیکن اگر اس نے قبضہ نہیں کیا، گندم ابھی خالد کے پاس موجود ہے، چوں کہ اس نے بھی ضمان میں نہیں کیا، اس لئے اگر وہ ماجد کو فروخت کرتا ہے تو ایسی چیز سے نفع اٹھا رہا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں ہے۔ (ربح ما لا یضمن)

یہ شریعت کا اتنا بڑا اہم اصول ہے جس پر بے شمار احکام متفرع ہیں، شریعت نے ہمیشہ یہ کہا ہے کہ فائدہ اسی وقت جائز ہے جب آدمی نے کوئی ذمہ داری لی ہو، جب تک ذمہ داری نہیں لے گا تب تک فائدہ بھی نہیں اٹھا سکتا اور یہی اصول ہر جگہ کارفرما ہے اور یہ علت منصوص ہے تو یہ علت جہاں بھی پائی جائے گی وہاں بیع قبل القبض ناجائز ہوگی۔

زمین کی بیع قبل القبض:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ضمان کا سوال اس جگہ پیدا ہوتا ہے جہاں کہیں ہلاکت کا اندیشہ ہو، جو اشیاء قابل ہلاکت ہوں انہیں میں ضمان ہوتا ہے اور جو اشیاء قابل ہلاکت نہیں تو اس میں ضمان کا بھی سوال نہیں، اور زمین ایسی چیز ہے جو قابل ہلاکت نہیں، جب قابل ہلاکت نہیں تو اس میں ضمان کا بھی سوال نہیں کہ کس کے ضمان میں آئی اور کس کے ضمان میں نہیں آئی، لہذا وہاں بیع قبل القبض کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں۔

البتہ علامہ ابن الہمام نے ''فتح القدیر'' میں فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کسی جگہ زمین ہو جو ہلاکت کے لائق ہو تو وہاں بھی بیع قبل القبض ناجائز ہوگی، مثلاً سمندر یا دریا کے قریب زمین ہے، اس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ سمندر اس کے اوپر آجائے اور زمین ختم ہوجائے اور جو پہاڑی علاقہ ہیں ان کی یہ صورت حال ہوتی ہے کہ کسی وقت پوری کی پوری زمین ہی گر جائے، جہاں زمین کی ہلاکت کے اس قسم کے اندیشے ہوں وہاں پھر اصل اصول لوٹ آئے گا اور اس کی بیع بھی قبل

القبض ناجائز ہوگی اور یہی بات دلیل کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے کہ ''ربح ما لم یضمن ''علت ہے، وہ علت جہاں پائی جائے گی وہ عقد ناجائز ہوگا۔

معنوی قبضہ:

یہ قاعدہ کہ جب تک آدمی مبیع پر قبضہ نہ کرلے اس وقت تک اس کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، اس قاعدے کو پورا کرنے کے لئے حسی قبضہ ضروری نہیں، بلکہ اگر معنوی قبضہ ہوجائے تو بھی کافی ہے۔

قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

اس سے فقہاء کرام کے اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ جب بائع ایسی چیز فروخت کرے، جو منقولات سے ہو تو جب تک وہ بائع کی جگہ سے ہٹ نہ جائے اس وقت تک مشتری کو مبیع پر قابض نہیں سمجھا جائے گا، گویا ان کے نزدیک مشتری کا اس پر حسی قبضہ ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ حسی قبضہ نہیں بلکہ تخلیہ کافی ہے۔

تخلیہ کے معنی یہ ہیں کہ مشتری کو اس بات پر قدرت دیدی جائے کہ وہ جب چاہے آکر مبیع پر قبضہ کرلے، جب قبضہ کرنے میں کوئی مانع باقی نہ رہے تو سمجھیں گے کہ تخلیہ ہوگیا، مثلاً کوئی بکس ہے، اس کے اندر کئی چیزیں رکھی ہوئی ہیں، اس کی چابی اس کے حوالہ کردی، تو جب چابی حوالے کردی، اب چاہے وہ اٹھائے یا نہ اٹھائے، قبضہ متحقق ہوگیا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ جب تک مشتری اس کو وہاں سے نہیں اٹھائے گا، اس وقت تک قبضہ تصور نہیں کیا جائے گا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں امام

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا واقعہ موصولاً روایت کیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ خریدا اور پھر حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اسی وقت اونٹ پر مدینہ منورہ تک سفر کیا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ اس سے نہیں اترے، لیکن تخلیہ متحقق ہوگیا تھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ کہتے ہیں کہ معلوم ہوا کہ تخلیہ سے قبضہ متحقق ہوگیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل: تخلیہ کے کافی ہونے پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اصل دلیل یہ ہے کہ مبیع پر مشتری کا قبضہ ضروری ہے؛ تاکہ مشتری کو اتنی قدرت حاصل ہوجائے کہ وہ اس کو آگے بیچ سکے اور جس چیز پر ابھی اس نے قبضہ ہی نہیں کیا، اس کو آگے بیچ بھی نہیں سکتا، اس نہی کی علت "ربح ما لم یضمن" ہے، یعنی اگر وہ قبضہ نہیں کرے گا تو وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی، نہ آنے کے معنیٰ یہ ہیں کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے تو بائع کا نقصان سمجھا جائے گا۔

لیکن اگر مشتری نے قبضہ کرلیا تو اب ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری کا نقصان ہوگا، اگر مبیع بائع کے پاس ہے اور ابھی تک مشتری کے ضمان میں نہیں آئی، اب اگر مشتری اس کو بغیر قبضہ کے تیسرے شخص کو فروخت کرے اور اس پر نفع کمائے تو یہ "ربح ما لم یضمن" ہوجائے گی، یعنی اس چیز پر نفع کمانا جو اس کے ضمان میں نہیں آئی اور یہ ناجائز ہے۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل چیز ضمان میں آجانا ہے، اس ضمان میں آجانے کے لئے حسی قبضہ کوئی ضروری نہیں؛ بلکہ اگر اس نے حساً قبضہ نہیں کیا؛ لیکن بائع نے تخلیہ کردیا تو تخلیہ کرنے کے معنیٰ یہ ہوتے ہیں کہ میں نے تمہیں قدرت دیدی ہے، جب چاہو اس پر قبضہ کرلینا، پھر بھی اگر وہ میرے پاس ہی رہی تو بطور امانت ہوگی نہ کہ ضمان، کیوں کہ اب ضمان بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہوگیا ہے، تو قبضہ کا حکم بھی متحقق ہوگیا، اب

اگر مشتری اسے آگے فروخت کرنا چاہے تو ''ربح ما لم یضمن ''نہیں لازم آئے گا۔(اسلام اور جدید معاشی مسائل: قبضہ سے پہلے بیع کرنے کا حکم،ص:۹۳-۱۰۰، ج: ۲، ط: فیصل بکڈ پو دیوبند)

چوں کہ یہاں بلڈرس (مالک ثانی) کا قبضہ غیر یقینی ہے، اس لئے ضمان بھی غیر یقینی ہوگا، اس لئے مالک ثانی اس زمین کو دوسروں کے ہاتھ بیچنے کا مجاز نہ ہوگا۔

نیز اس عقد میں بلڈرس (خریدار اور مالک ثانی) کو غرر بھی لاحق ہو رہا ہے، اس کی تفصیل سے پہلے غرر کی وضاحت کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔

''غرر'' ''غ'' اور ''ر'' کے زبر کے ساتھ ہے، لغت میں غرر ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کا ظاہر پسندیدہ اور باطن ناپسندیدہ ہو، اسی لئے دنیا کو متاع غرور کہا گیا، غرر کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء نے مختلف تعبیرات استعمال کی ہے؛ لیکن سب کا خلاصہ یہ ہے کہ غرر وہ چیز ہے جس کا انجام نامعلوم ہو۔

داکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں: الغرر فی اللغة: الخطر والتغرير: التعريض للهلاك. اصل الغرر لغة: هو ما له ظاهر محبوب وباطن مكروه. ولذلك سميت الدنيا متاع الغرور. فالغرر: تعريض المرء نفسه او ماله للهلاك من غير ان يعرف.

الغرر فی اصطلاح الفقهاء: ذكر فقهاء المذاهب تعريفان للغرر متقاربة نسبيا. منها: قال السرخسی من الحنفية: الغرر: ما يكون مستور العاقبة. (الفقه الاسلامی وادلتہ: المبحث الرابع: البيع الباطل والبيع الفاسد، الثالث بيع الغرر، ص:۱۹۸، ج:۴)

حدیثوں میں بکثرت غرر کی ممانعت وارد ہے، اصولی طور پر غرر کی ممانعت کے علاوہ حدیث میں زمانۂ جاہلیت کے مروج مختلف ایسے تجارتی معاملات کو بھی منع کیا گیا ہے، جن میں غرر کی کیفیت پائی جاتی تھی، حافظ ابن رشد نے ایسے ۱۲؍ معاملات کا ذکر فرمایا ہے؛ چنانچہ اصولی طور پر تجارت میں غرر کا باعث فساد ہونا فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

غرر کا اثر بیع وشراء کے معاملات اور عقود پر زیادہ پڑتا ہے، اس کی مختلف صورتیں ہیں، جیسا کہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے اس کو تفصیل سے ذکر فرمایاہے، جو درج ذیل ہے:

غرر کی حقیقت:

غرر بڑا وسیع مفہوم رکھتا ہے اور شریعت میں معاملات کے اندر جہاں بھی غرر ہو اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، غرر کے اندر ایک بہت ہی وسیع مفہوم ہے اور اس کے اندر بہت ساری صورتیں داخل ہوتی ہیں۔

الشیخ محمد الصدیق الضریر سوڈان کے بہت بڑے عالم ہیں، انہوں نے غرر پر "الغرر وأثره فی العقود" ایک بہت ضخیم کتاب لکھی ہے اور غرر کے متعلق تمام مباحث کو یکجا جمع کر دیا ہے، اس میں انہوں نے غرر کی تمام صورتیں اور احکام بیان فرمائے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ غرر کے لفظی معنی یہ بیان کئے گئے ہیں کہ "ما له ظاهر تؤثره وباطن تكرهه" کہ ہر وہ چیز جس کے ظاہر کو تم پسند کرو؛ لیکن اس کا باطن مکروہ ہو، اس کا ترجمہ دھوکہ سے بھی کیا جاتا ہے، لیکن ہر دھوکہ کو غرر نہیں کہتے؛ بلکہ جس میں تین باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے وہ غرر ہوتا ہے۔

غرر کی مختلف صورتیں:

غرر کی پہلی صورت یہ ہے کہ مبیع مقدور التسلیم نہ ہو، بائع جس چیز کو بیچ رہا ہے، اس کی تسلیم پر قادر نہ ہو جیسے کتب فقہ میں آتا ہے کہ پرندہ ہوا میں اڑ رہا ہو اور کوئی کہے کہ میں اسے فروخت کرتا ہوں، بیع الطير فی الهواء، اب پرندہ فروخت تو کر دیا لیکن اس کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، لہذا یہ غرر ہوا۔

غرر کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں مبیع یا ثمن یا اجل ان تینوں میں سے کوئی چیز

مجہول ہو،تو جہاں بھی جہالت پائی جاتی ہو چاہے مبیع میں، چاہے ثمن میں اور چاہے اجل میں، وہ بھی غرر ہے، حبل الحبلہ میں جہالت اجل میں پائی جا رہی ہے ایک تفسیر کے مطابق اور دوسری تفسیر کے مطابق مبیع میں پائی جارہی ہے، یا جہالت ثمن میں پائی جارہی ہو جیسے بیع المنابذہ یا بیع الملامسہ میں۔

غرر کی تیسری صورت وہ ہے کہ جس کو فقہاء کرام نے ''تعلیق التمليك على الخطر'' سے تعبیر فرمایا ہے کہ عقود معاوضہ میں تملیک کو کسی خطر پر معلق کرنا، خطر کا معنیٰ ہے کوئی ایسا آنے والا واقعہ جس کے واقع ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہو، اس واقعہ پر تملیک کو معلق کر دینا کہ اگر یہ واقعہ پیش آ گیا تو میں نے اپنی فلاں چیز کا تمہیں ابھی سے مالک بنا دیا، مثلاً اگر جمعرات کے دن بارش ہوگئی تو یہ میں نے تمہیں پچاس روپے میں فروخت کر دی تو کتاب کی فروختگی جو تملیک کا ایک شعبہ ہے، اس کو بارش کے وقوع پر معلق کر دیا اور یہ خطر ہے کہ بارش کے ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے، اس کو ''تعليق التمليك على الخطر'' کہتے ہیں، اور اسی کو قمار بھی کہتے ہیں۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: قبضہ سے پہلے بیع کرنے کا حکم، ص: ۱۶۵-۱۶۷، ج: ۲، ط: فیصل بکڈپو دیوبند)

مذکور فی السوال صورت میں گرچہ من وجہ قبضہ دیتے ہوئے اس کو بیچنے کا حق دیا جاتا ہے، لیکن یہ قبضہ بھی نامکمل ہے کہ مستقبل میں بائع اس کو فسخ کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور یہ بلڈرس کے لئے غرر ہے، جو ناجائز اور عقد کو فاسد کرنے والا ہے اور سطور بالا میں یہ تفصیل گذر چکی ہے کہ بیع غرر کی احادیث میں ممانعت وارد ہے اور مذکور بیع منہی عنہ ہے، لہذا بلڈرس مذکور زمین کا مالک نہ ہوگا۔

نیز تخلیہ بھی مکمل نہیں ہے بلکہ تملیک علی الخطر ہے، حالاں کہ ایجاب وقبول ہو گیا تو اب اس کا حکم بلڈر کی ملکیت ثابت ہونا ہے، تا کہ اس کو دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنے کی

قدرت وقوت حاصل ہو، جیسا کہ فتاوی تا تارخانیہ میں ہے: وحكمه الملك، وهو فى اللغة عبارة عن القوة والقدرة، وفى الشريعة: عبارة عن القدرة على التصرفات فى المحل بوصف الاختصاص. كذا فى المنافع. (کتاب البیوع: الفصل الاول فی بیان رکنہ وشرطہ وحکمہ، ص: ۲۱۲، ج: ۸، رقم المسئلۃ: ۱۱۶۷۲، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

اس لئے بائع اول کے لئے ضروری ہے کہ وہ بلڈر کو مکمل قبضہ دے اور اس زمین کا تخلیہ کر دے اور اگر اس کو فسخ کرنا چاہے تو فسخ کے لئے بھی شرائط ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

معقود علیہ (زمین) کا بلڈر کے قبضہ میں باقی رہنا، اگر اس نے وہ زمین فروخت کر دی تو پھر مالک اول کو فسخ کا کوئی حق نہ رہے گا۔

ويجب ان يعلم ان من شرط صحة الاقالة قيام العقد من كون الاقالة رفعا للعقد، وقيام العقد بقيام المعقود عليه، لابقيام المعقود به. (فتاوی تا تارخانیہ: کتاب البیوع، الفصل الحادی والعشرون فی الاقالۃ، ص: ۳۱۶، ج: ۹، رقم المسئلۃ: ۱۳۴۶۸، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

اس عقد کو فسخ کرنا ممکن ہو یعنی مشتری اول کے قبضہ میں ہو، اگر اس نے بھی وہ زمین دوسرے کو بیچ دی یا اس میں تعمیر کی تو اب فسخ کرنا متعذر ہوگا، لہذا اقالہ صحیح نہ ہوگا۔

والاصل عند ابي حنيفة ان الاقالة تجعل فسخا فى حق المتعا قدين فى الصور كلها، وفي المضمرات: قبل القبض وبعده، ذكر الثمن عند الاقالة او لم يذكر، من جنس الثمن الاول اومن غير جنسه، قليلا كان او كثيرا، سواء كان المبيع مما ينقل ويحول كالعبيدة والجوادي وغير هما، اومما لاينقل كالدور والخانات والاراضى وغيرها فان امكن تصحيحها فسخا تصح فسخا وان تعذر تصحيحها فسخا لا تصح اصلا. (الفصل الحادی والعشرون فی الاقالۃ، ص: ۳۰۸، ج: ۹، رقم المسئلۃ: ۱۳۴۴۶)

جب مالک اول اور بلڈر کے درمیان ایجاب وقبول ہوگیا ، دونوں نے اپنی رضامندی سے عقد مکمل کیا تو اب بائع صرف اپنی رضامندی سے عقد کرنا چاہے تو نہیں کرسکتا، جیسا کہ فتاوی رحیمیہ میں ہے:صورت مسئولہ میں جب سب بھائی بہنوں کی رضامندی سے سودا کیا گیا، کسی نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیا اور مشتری کو پورا اطمینان بھی دلایا اور گیارہ ہزار روپئے بیعانہ کے بھی لے لئے تو مذکورہ سودا مکمل ہوگیا، اب مشتری (خریدار) کی رضامندی کے بغیر اس بیع کو فسخ نہیں کرسکتے۔

ہدایہ اخیرین میں ہے :واذا حصل الایجاب والقبول لزم البیع ولاخیار لواحد منهما الا من عیب او رؤیة .(فتاوی رحیمیہ: کتاب البیوع،خرید وفروخت کا بیان،ص:۲۴۳، ج،۵،سوال نمبر:۲۲۰۷،ط: مکتبہ دارالاحسان دیوبند)

نیز مشتری (بلڈر) نے زمین (پلاٹ) کرکے دوسرے لوگوں کے ہاتھوں فروخت کردی ہے، اس لئے اب مالک اول کے لئے اس عقد کو فسخ کرنا یا اقالہ کرنا متعذر ہوگیا، جیسا کہ اوپر شرائط میں مذکور ہوا اور اسی کو حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ علیہ نے تفصیل سے لکھا ہے، ان کی عبارت ملخصاً درج ذیل ہے:

.........اور اگر مبیع میں کچھ تصرف مانند بیع اور اعتاق کے ہوگا تو فسخ ممتنع ہوگا۔

.........مشتری اگر مبیع کسی اور کو بیچ دے یا کسی کو ہبہ کردے اور اس کا قبضہ بھی کرادے یا وقف کردے تو ان صورتوں میں فسخ کرنا متعذر ہوجائے گا اور بیع فاسد نافذ ہوجائے گا۔درمختار میں ہے: (فان باعه) ای باع المشتری المشتری فاسدا(بیعا صحیحا باتا) ....(لغیر بائعه) او وهبه وسلم او اعتقه (بعد قبضه) ...(او وقفه) وقفا صحیحا ....(او رهنه او اوصی)تصدق (به نفذ) البیع الفاسد فی جمیع ما هو مر وامتنع الفسخ لتعلق حق العبد به .(فتاوی رحیمیہ: کتاب البیوع،خرید وفروخت کا بیان،ص:

۲۶۴، ج:۵، سوال نمبر:۲۲۰۹، ط: مکتبہ دارالاحسان دیوبند)

لیکن مالک اول کی طرف سے اس طرح کی شرط کرنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ اس کی مبیع ہلاک نہ ہوجائے یعنی اس کی مملوک شئی اس کو نہ مل سکے اور بلڈر پیسے بھی نہ دے تو اس کے لئے خسارہ ہوگا، تو اس خسارہ ونقصان سے بچنے کے لئے مالک اول یہ شرط عائد کرتا ہے، لیکن یہ شرط اس عقد میں صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اس میں تخلیہ مکمل نہ ہونے کے ساتھ ساتھ تملیک علی الخطر ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل گذر چکی۔

رہا سوال مالک اول کا نقصان اور خسارہ، تو شریعت مطہرہ نے اس کے لئے اس نقصان سے بچنے کی تین صورتیں تجویز کی ہیں:

(۱) حبس المبیع (۲) مشتری سے رہن لیا جائے (۳) اس سے کفیل لیا جائے، یہ تینوں صورتیں ملائم عقد بھی ہیں جیسا کہ الفقه الاسلامی وادلته میں مذکور ہے:

اولاً: الشرط الصحيح اى المقبول شرعاً، الملزم للمتعاقدين:

(۱) ما يقتضيه العقد، كأن يشتري شخص شيئا بشرط ان يسلم البائع المبيع، او يسلم المشترى الثمن، او بشرط ان يحبس البائع المبيع والتسليم، وحبس المبيع من مقتضى المعاوضات.

(۲) ما لايلائم مقتضى العقد، كالبيع بثمن مؤجل على شرط ان يقدم المشترى كفيلا او رهنا معينين بالثمن؛ فان الكفالة والرهن استيثاق بالثمن فيلائم البيع و يؤيد التسليم. (القسم الثالث العقود، المبحث الرابع البيع الباطل والبيع الفاسد، المطلب الثانی انواع البیع الفاسد، ص:۲۴۷، ۲۴۸ ج:۴، ط: الہدی انٹرنیشنل دیوبند)

خلاصۂ بحث

(۱) اگر مالک ثانی (بلڈر) نے اس عقد فاسد کے بعد کسی کے ہاتھوں زمین فروخت

کردی تو فریق ثانی وثالث کے درمیان ہونے والا یہ عقد تام اور صحیح ہو جائے گا۔

(۲) حاصل شدہ نفع اور قیمت کا مالک بلڈر (مالک ثانی) ہوگا۔

(۳) یہ عمل درست نہیں ہے۔

(۴) رقم کی ادائیگی مکمل نہ ہوئی تھی اور بلڈر نے پلاٹ فروخت کئے تو وہ عقد صحیح ہوا، لہذا ابعد والے بدرجہ اولی صحیح ہوں گے۔

(۵) شرعاً ایجاب وقبول ہی کافی ہے، رجسٹریشن ضروری نہیں ہے، لہذا مالک اول کی طرف سے ایجاب کے بعد اجازت یہ قبضہ کے درجہ میں ہے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

''کمیشن'' اور اس کی مروجہ شکلیں

اسلام چوں کہ دینِ فطرت ہے، اس لئے اس نے اپنے ماننے والوں کو جس طرح عبادات، معاشرت اور اخلاقیات کی رہنمائی کی ہے، اسی طرح ایک منصفانہ مالی اور اقتصادی نظام کا خاکہ بھی دنیا کے سامنے پیش کیا ہے، جو ہر قسم کی ناانصافیوں، استحصال، ظلم و جبر اور فریب سے پاک ہے۔

معیشت سے متعلق اسلامی تعلیمات اور مروجہ معاشی نظام میں اگر موازنہ کیا جائے تو نمایاں فرق یہ سامنے آتا ہے کہ اسلامی تعلیمات میں قدم قدم پر یہ بات واضح کی گئی ہے کہ معاشی سرگرمیاں اور ان سے حاصل ہونے والے مادی فوائد انسانی زندگی کا منتہائے مقصود نہیں، جب کہ مروجہ اقتصادی نظام میں مادی منافع اور فوائد کو منتہائے مقصود کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، پس اگر مادی منافع کو ہی اصل سمجھ لیا جائے گا تو اُس کی حصول یابی کے لیے معیشت میں ناہمواریاں اور طبقاتی کش مکش اور طرح طرح کے مفاسد پیدا ہونا یقینی ہے، جو اسلام کو کسی بھی صورت میں منظور نہیں۔

اسلام نے بنیادی طور پر بیع کو حلال کہا ہے، اب بیع میں ایک شکل تو اعیان کے تبادلہ کی ہوتی ہے، جب کہ انسانی ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے متعارف منافع کو بھی بسا اوقات ''اعیان'' کے درجہ میں رکھ کر ان کے طے شدہ معاوضہ کا لین دین شریعت نے جائز رکھا ہے، اسی اصول پر ''اجارہ'' کے مسائل کا مدار رکھا گیا ہے۔

اسی طرح شریعت نے جس طرح بائع و مشتری کو بذاتِ خود معاملہ کرنے کی اجازت دی

ہے،اسی طرح بذریعۂ وکالت عقود کی انجام دہی بھی شریعت میں ثابت شدہ امر ہے،تاہم نئے زمانہ میں رائج شدہ حصولِ منافع اور وکالت کی صورتوں کے بارے میں ابھی اس بات کی مزید تنقیح کی ضرورت ہے کہ وہ اُصولِ شریعت پر کس حد تک منطبق ہوتی ہیں؟ انہی مروجہ شکلوں میں ایک صورت ''کمیشن'' کا معاملہ بھی ہے،جس نے موجودہ وقت میں ایک اہم ذریعہ آمدنی کی شکل اختیار کرلی ہے،آج کل ''کمیشن'' کے ذریعے نفع کمانے کا جو رجحان دنیا میں پایا جارہا ہے ماضی میں اس کی نظیر نہیں ملتی،حالاں کہ کمیشن کی بعض مروجہ صورتیں ظاہری طور پر اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ نہیں معلوم ہوتی ہیں۔

''کمیشن'' کا عام مفہوم یہ سمجھا جاتا ہے کہ ''کسی کی راہنمائی اور تعاون پر معاوضہ لینا'' اور بسااوقات راہنمائی اور تعاون کے بغیر لئے جانے والے معاوضہ کو بھی عرف میں کمیشن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے؛لیکن ''کمیشن'' کی مروجہ شکلوں کا اگر فقہی نقطۂ نظر سے تجزیہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کی کسی شکل پر ''اجارہ'' کی تعریف صادق آرہی ہے،کسی پر ''دلالی'' کی حقیقت منطبق ہوتی ہے،جب کہ بہت سی صورتوں پر ''سود'' یا ''رشوت'' کی تعریف صادق آتی ہے۔

لہذا کمیشن کی کسی بھی شکل پر حکم شرعی کی تطبیق سے پہلے اس کی حیثیت ونوعیت کو متعین کرنا ضروری ہوگا،اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ''کمیشن'' کا عموماً جن فقہی ابواب سے تعلق ہوسکتا ہے ان کے سلسلے میں کچھ بنیادی نکات کی تنقیح کرلی جائے؛ تاکہ ان کی روشنی میں کمیشن کی مروجہ شکلوں کو پرکھنا اور حکم شرعی کو ان پر منطبق کرنا آسان ہو،وہ نکات درج ذیل ہیں:

الف:۔ اجارہ کی تعریف،ارکان،اقسام اور اس کی صحت کے کیا شرائط ہیں؟

ب:۔ جن شرطوں سے اجارہ فاسد ہوجاتا ہے وہ کیا ہیں؟

ج :۔ دلالی کی تعریف اور اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف اور احناف کے مفتی

یہ قول کی وضاحت۔

د :۔ کیا دلالی کا جواز کچھ شرائط کے ساتھ مقید ہے؟

ہ :۔ دلالی کی جن صورتوں کو جائز قرار دیا گیا ہے ان کے جواز کی علت اور شرائط کیا ہیں؟

و :۔ دلالی، اجارہ اور جعالہ، تینوں ایک ہی چیز کے نام ہیں یا ان میں باہم فرق ہے؟

ز :۔ وکالت کی شرعی حقیقت کیا ہے؟ اور اس پر معاوضہ لینے کی کب اور کس وقت اجازت ہے؟

مذکورہ بالا نکات کی روشنی میں ''کمیشن'' کی حقیقت واضح کرتے ہوئے اصولی طور پر اس کے جواز وعدم جواز نیز حدود وشرائط کی وضاحت فرمائیں، پھر کمیشن کی درج ذیل شکلوں کا شرعی حکم الگ الگ مدلل تحریر فرمائیں۔

(۱) زمین کی خرید وفروخت میں بھی ایک جانب سے اور عموما جانبین سے دلالی اور کمیشن کا رواج عام ہوتا جا رہا ہے، تو شرعاً ان معاملات میں مقررہ کمیشن لینا درست ہے یا نہیں؟

(۲) آج کل یہ عرف بن گیا ہے کہ اجیر مشترک (مثلا کارپینٹر یا پلمبر وغیرہ) جو مٹیریل دوکان سے لاتے ہیں تو انہیں دوکان دار ایک خاص تناسب سے کمیشن دیتا ہے اور اجیر مشترک اسے اپنا حق سمجھتا ہے اور اس میں بعض مرتبہ کسی دوکان کی تخصیص ہوتی ہے اور بعض مرتبہ بلا کسی تخصیص کے کسی بھی دوکان دار سے مال خریدنے پر وہ دوکان دار اسے کمیشن دیتا ہے تو اس کمیشن کے لین دین کا شرعا کیا حکم ہے؟

(۳) اسکولوں میں داخلہ اور نصاب کی کتابوں کی خرید وفروخت میں کمیشن کا لین دین

بھی عام ہے تو اس کمیشن کا شرعاً کیا حکم ہے؟

(۴) بعض اوقات کسی کمپنی میں کوئی شخص اجیر خاص (منیجر یا سپروائزر وغیرہ) ہوتا ہے تو اس کے لئے کمپنی کے مالک کو بتائے بغیر کمپنی کے واسطے کسی سامان کی خریداری پر دوکان دار سے اپنی ذات کے لئے کمیشن لینا درست ہے یا نہیں؟ اور اس مقصد کے لئے بلوں کی رقومات میں کمی بیشی کا کیا حکم ہے؟ (مثلاً: بل میں زیادہ رقم لکھوا کر دوکان دار سے زائد رقم خود لے لینا وغیرہ)

(۵) اسی طرح بعض فرموں میں دیکھا گیا کہ منیجر یا سپروائزر کارخانے داروں کے سپلائی کردہ مال کو (صحیح ہونے کے باوجود) اس وقت تک منظوری نہیں دیتا جب تک اپنا مقررہ کمیشن وصول نہ کر لے، اسی طرح فرم سے آرڈر دلوانے کے لئے بھی ذمہ دار ملازموں کا کمیشن لینے کا عام رواج ہے، اس قسم کے کمیشن لینے کو مالکین فرم اگرچہ غلط سمجھتے ہیں؛ لیکن وہ دانستہ طور پر ملازموں کی طرف سے چشم پوشی سے کام لیتے ہیں تو سوال یہ ہے کہ کیا فرم کے ملازم یا ذمہ دار کو یہ کمیشن لینا حلال ہوگا؟

(٦) سرکاری ٹینڈروں کی تکمیل میں افسران کا کمیشن لینا بھی عام ہے؛ بلکہ اس کے بغیر کوئی ٹینڈر پورا کرنا سخت مشکل ہے تو اس کمیشن کے لین دین کا کیا حکم ہے، کیا لینے اور دینے والے دونوں کا حکم یکساں ہے؟ یا دونوں کے بارے میں حکم میں کچھ فرق ہوگا؟

(۷) مختلف اشیاء کو فروخت کرنے اور ان کی تشہیر کیلئے کمپنیاں متعلقہ افراد کو کمیشن اور انعام دیتی ہیں تو کیا اس طرح کا کمیشن جائز ہے؟

(۸) آج کل دواساز کمپنیاں ڈاکٹروں اور میڈیکل اسٹوروں کو مخصوص مقدار میں کمیشن اور گفٹ وغیرہ دیتی ہیں، تو سوال یہ ہے کہ کیا نسخہ میں محض دوا لکھنے کی وجہ سے ڈاکٹر کا کمپنی سے کمیشن یا انعام لینا جائز ہوگا؟ اسی ضمن میں یہ سوال بھی ہے کہ بعض ڈاکٹر کمیشن کا کوئی مطالبہ نہیں کرتے ہیں، اس کے باوجود متعلقہ کمپنیاں ان کو کچھ رقم بھجواتی ہیں، اس طرح

کی رقم کا کیا حکم ہے؟

(۹) ایک ڈاکٹر اگر مریض کو خون کے مختلف ٹیسٹ، الٹراساؤنڈ اور دیگر جانچوں کے لیے متعلقہ سینٹر بھیجتا ہے، تو وہ سینٹر کے مالک سے کمیشن لیتا ہے، اسی طرح چھوٹا نرسنگ ہوم اگر اپنے کسی مریض کو بڑے ہسپتال میں ٹرانسفر کرتا ہے تو وہ فی مریض کمیشن لیتا ہے، بعض علاقوں میں گاؤں دیہات کے لوگ اگر کسی مریض کو کسی ہسپتال یا لیب وغیرہ میں لاتے ہیں تو اس پر بھی وہ کمیشن لیتے ہیں تو اس طرح کے کمیشن کا شرعاً کیا حکم ہے؟ کیا اس کو دلالی کی اُجرت کہا جاسکتا ہے؟

(۱۰) بعض ڈاکٹر کمیشن کے لالچ میں غیر مفید دوا اور بلاضرورت ٹیسٹ لکھ دیتے ہیں اور کبھی کمیشن کی زیادتی کو پیش نظر رکھتے ہوئے غیر اطمینان بخش لیب کی طرف رہنمائی کر دیتے ہیں تو کیا اس صورت میں انہیں مقررہ کمیشن لینا شرعا درست ہوگا؟

(۱۱) بعض لیب کے ذمہ داران کسی کو بھی کمیشن نہیں دینا چاہتے؛ لیکن کمیشن کے بغیر ان کے پاس یا تو مریض پہنچتے ہی نہیں یا کم پہنچتے ہیں، کیا ایسی مجبوری کی صورت میں کمیشن دینے کی گنجائش نکل سکتی ہے؟ کیا کمیشن لینے اور دینے کے حکم میں فرق ہوگا؟

(۱۲) ائیر پورٹ، ریلوے اسٹیشن اور بس اڈے وغیرہ پر آٹو، ٹیکسی اور دیگر گاڑیوں والے مسافروں کو متعینہ ہوٹلوں، گیسٹ ہاؤس وغیرہ تک لے جاتے ہیں، جس پر وہ مالکان سے کمیشن لیتے ہیں، شریعت کی رو سے اس کا کیا حکم ہے؟

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ اس وقت اور بھی بہت سی صورتیں رائج ہیں جن کی تفصیل باعثِ طوالت ہے؛ لیکن اگر اُصولی طور پر کچھ ضوابط طے ہو جائیں تو نئی صورتوں پر انطباق میں آسانی ہوسکتی ہے۔

❖❖❖

کمیشن اوراس کی مروجہ شکلیں : احکام ومسائل

از:۔مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی صاحب

اسلام نے بنیادی طور پر بیع کو حلال کہا ہے، جیسا کہ باری تعالی کا ارشاد ہے : اَحَلَّ اللّٰہ البیع ..الخ (سورۃ بقرۃ:۲۷۵) اب بیع میں ایک شکل تو اعیان کے تبادلہ کی ہوتی ہے اور اسی کو شریعت میں حقیقۃ بیع سے تعبیر کیا جاتا ہے، جب کہ انسانی ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے متعارف منافع کو بھی بسا اوقات ''اعیان'' کے درجہ میں رکھ کر ان کے طے شدہ معاوضہ کا لین دین شریعت نے جائز رکھا ہے، اسی اصول پر ''اجارہ'' کے مسائل کا مدار رکھا گیا ہے۔

نیز شریعت نے جس طرح بائع ومشتری کو بذاتِ خود معاملہ کرنے کی اجازت دی ہے ، اسی طرح بذریعۂ وکالت عقود کی انجام دہی بھی شریعت میں ثابت شدہ امر ہے؛ تاہم نئے زمانہ میں رائج شدہ حصولِ منافع اور وکالت کی صورتوں کے بارے میں ابھی اس بات کی مزید تنقیح کی ضرورت ہے کہ وہ اُصولِ شریعت پر کس حد تک منطبق ہوتی ہیں؟ انہیں مروجہ شکلوں میں سے ایک ''کمیشن'' کا معاملہ بھی ہے، جس نے موجودہ وقت میں ایک اہم ذریعۂ آمدنی کی شکل اختیار کر لی ہے، آج کل ''کمیشن'' کے ذریعے نفع کمانے کا جو رجحان دنیا میں پایا جا رہا ہے ، ماضی میں اس کی نظیر نہیں ملتی ، حالاں کہ کمیشن کی بعض مروجہ صورتیں ظاہری طور پر اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ نہیں معلوم ہوتی ہیں۔

''کمیشن'' کا عام مفہوم یہ سمجھا جاتا ہے کہ ''کسی کی راہنمائی اور تعاون پر معاوضہ لینا'' اور بسا اوقات راہنمائی اور تعاون کے بغیر لئے جانے والے معاوضہ کو بھی عرف میں کمیشن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے،لیکن ''کمیشن'' کی مروجہ شکلوں کا اگر فقہی نقطۂ نظر سے تجزیہ کیا

جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کی کسی شکل پر ''اجارہ'' کی تعریف صادق آرہی ہے ،توکسی پر ''دلالی'' کی حقیقت منطبق ہوتی ہے ،جب کہ بہت سی صورتوں پر ''سود'' یا ''رشوت'' کی تعریف صادق آتی ہے۔

لہذا کمیشن کی کسی بھی شکل پر حکم شرعی کی تطبیق سے پہلے،اس کی حیثیت ونوعیت کو متعین کرنا ضروری ہوگا اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ''کمیشن'' کا عموماً جن فقہی ابواب سے تعلق ہوسکتا ہے،ان کے سلسلے میں کچھ بنیادی نکات کی تنقیح کرلی جائے؛ تاکہ ان کی روشنی میں کمیشن کی مروجہ شکلوں کو پرکھنا اور حکم شرعی کو ان پر منطبق کرنا آسان ہو۔

اجارہ اور اس کے احکام

اجارہ کے لغوی معنی:۔

اجارہ اجرت سے ہے اور اجرت کے معنی کرایہ ومزدوری ہے،جیسا کہ کہا جاتا ہے استأجرت الرجل: میں نے فلاں شخص کو مزدوری پر طلب کیا۔ چنانچہ شامی میں ہے: وھی لغة اسم للأجرة وھو ما یستحق علی عمل الخیر. (الدرالمختار: ج:۹،ص:۴)

اور بعض فقہاء نے اجارہ کے لغوی معنی بیان کرنے کے لئے دوسری تعبیر اختیار کی ہے ،چنانچہ علامہ کاسائیؒ فرماتے ہیں: واما معنی الاجارة فالاجارة بیع المنفعة لغة. (بدائع: ج:۴،ص:۱۶) لغت میں اجارہ نام ہے منفعت کے بیچنے کا،حقیقت میں یہ لفظی اختلاف ہے ورنہ معناً سبھی کے نزدیک اجارہ کے معنی یکساں ہیں ،اس لئے کہ اجیر (مزدور) اجرت ومزدوری کا مستحق اسی وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے عمل کو جو منفعت کی شکل میں ہے آجر ومستاجر (اجرت پر طلب کرنے والے) کو سپرد کردے اور اس کے ہاتھ فروخت کردے۔

اصطلاحی معنی:۔

فقہاء کی اصطلاح میں کسی عوض کے بدلہ کسی شیئ کے مقصود(نفع) کا مالک بنانے کا نام اجارہ ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:وشرعا تمليك نفع مقصود من العين بعوض. (الدرالمختار: ج:۹،ص:٤،٥) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی اجارہ کے اصطلاحی معنی یہی ہیں، چنانچہ صاحب مواہب الجلیل فرماتے ہیں:وهي بيع منافع معلومة بعوض معلوم: متعین عوض کے بدلے مقررہ منافع کو بیچنے کا نام اجارہ ہے۔(مواہب الجلیل:ج:۷،ص:۴۹۳)

حاصل کلام یہ کہ اجارہ اس معاملہ کو کہا جاتا ہے جس میں ایک فریق کی جانب سے منفعت ہو اور دوسرے کی جانب سے معاوضہ اور اجرت ہو، مثلا ایک شخص کی طرف سے مکان ہو جس میں وہ رہنے کی اجازت دے اور دوسرے کی طرف سے اس کا کرایہ ادا ہو، تو یہ اجارہ کہلائے گا۔

لہذا اگر ایک طرف سے منفعت اور فائدہ حاصل کرنے کا وقتی مجاز بنانے کے بجائے اس کا مکمل مالک بنا دیا جائے تو اسے ''بیع'' کہا جاتا ہے، اس لئے کہ بیع میں عین کی بیع ہوتی ہے اور اجارہ میں صرف منفعت کی، اور اگر اس استفادہ کا کوئی عوض وصول نہ کیا جائے تو اس کا نام اعارہ یا عاریت ہے، اس لئے کہ اجارہ میں عوض کے بدلہ منفعت کا مالک بنانا پایا جاتا ہے اور عاریت میں بغیر عوض کے منفعت پر ملکیت حاصل ہوتی ہے۔

اجارہ کے لئے خاص لفظ اجارہ ہی کا استعمال ضروری نہیں ہے بلکہ ہر وہ تعبیر جو اجارہ کے مقصد کو واضح کرتی ہو اور مخاطب کی طرف سے اس پر قبولیت کا اظہار ہو وہ اجارہ کے منعقد ہونے کے لئے کافی ہے جیسے عربی زبان میں ''استئجار یا اکتراء'' کے الفاظ، چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: اما ركنها فالايجاب والقبول وذلك بلفظ

دال عيهـا وهو لفظ الإجارة والاستئجار والاكتراء فاذا وجد ذلك فقد تمّ الركن . (بدائع الصنائع: ج:٤،ص:١٦)

اجارہ کے جائز ہونے پر تقریباً تمام فقہاء اسلام کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اس کا ثبوت قرآن وحدیث، اجماع اور قیاس چاروں ادلۂ شرعیہ سے ہے، مثلا:

قرآن کریم سے اجارہ کا ثبوت:۔

قرآن کریم میں ارشاد باری تعالی ہے: وان اردتـم ان تستـرضـعوا اولادكم فلا جنـاح عليكم . (سورۂ بقرہ: آیت: ٢٣٣) دوسری جگہ ارشاد ہے: فـان ارضـعن لكم فآتوهن أُجورهن . (سورۂ طلاق: آیت: ٦)

اللہ تعالی کا دایہ کو اجرت پر حاصل کرنے سے حرج کی نفی کرنا اور دایہ کے کام سے فراغت کے بعد اس کی مزدوری اور اجرت دینے کا حکم یہ عقد اجارہ کے جواز پر دلالت کررہا ہے۔

اسی طرح جب حضرت شعیبؑ نے اپنی لڑکی کی شادی حضرت موسیٰؑ سے منظور فرمائی تو آٹھ سال کی مدتِ اجرت کو مہر قرار دیا اور اس کے بدلہ اپنی لڑکی کا عقد نکاح کیا، جس کو اللہ تعالی نے یوں ذکر فرمایا: ”قـال إنـي أريـد أن أنـكـحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج“. (القصص: ٢٧)

حضرت شعیبؑ کا آٹھ سال کی اجرت کو مہر قرار دینا بھی عقد اجارہ کے جواز پر دلالت کرتا ہے؛ کیوں کہ مہر مال ہوتا ہے، جو عصمت کے عوض میں دیا جاتا ہے اور مال یا اس کا بدل بننے کی صلاحیت حلال اور جائز چیز ہی کے اندر پائی جاتی ہے۔

نیز حضرت شعیبؑ کی لڑکی نے اپنے والد محترم سے حضرت موسیٰؑ کو اجرت پر طلب کرنے کی درخواست کی؛ چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد فرمایا گیا: قَـالَـتْ إِحْـدَاهُـمَا يَا أَبَتِ

اسْتَأْجِرْهُ اِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْاَمِيْنُ . (القصص: ٢٦)

حضرت شعیبؑ کی لڑکی کا اپنے والد سے حضرت موسیٰؑ کو اجرت پر لینے کی درخواست کرنا اور حضرت شعیبؑ کا اسے قبول کر لینا، یہ بھی عقد اجارہ کے جواز کے بغیر ممکن نہیں۔

سنت سے اجارہ کا ثبوت:۔

نیز حدیث پاک میں ہے: عن ابی هريرة عن النبي ﷺ قال: قال الله تعالى: ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة : رجل اعطى بی ثم غدر ورجل باع حرًا وأكل ثمنه ورجل استأجره اجيرا فاستوفى منه ولم يعطه اجره. (بخاری: ۳۰۲/۱، اعلاء السنن : ج:١٦،ص:١٥٦)

اس حدیث سے جہاں مزدور کی اجرت ادا نہ کرنے کی شناعت معلوم ہوتی ہے وہیں یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اجارہ کا معاملہ درست ہے تبھی تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔

دوسری حدیث میں ہے: عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ اعطوا الأجير أجره قبل ان يجف عرقه. (ابن ماجه، رقم الحديث: ٢٤٣٦) **یہ حدیث بھی عقد اجارہ کے جائز ہونے کی واضح دلیل ہے۔**

اجماع سے اجارہ کا ثبوت:۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن اصم کے علاوہ صحابہؓ کے زمانہ سے آج تک پوری امت عقد اجارہ کے جائز ہونے پر متفق ہے۔

فان الامة اجتمعت على ذلك قبل وجود الأصم حيث يعتقدون عقد الإجارة من زمن الصحابة رضى الله عنهم إلى يومنا هذا من غير نكير فلا يعبأ بخلافه اذ هو خلاف الاجماع . (بدائع الصنائع:١٦/٤)

خلاف قیاس استحسان سے اجارہ کا ثبوت:۔

عقل و مصلحت کا تقاضا بھی یہ ہی ہے کہ عقد اجارہ جائز و درست ہو کیونکہ انسان کو جس

طرح اعیان کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح اشیاء سے متعلق منافع کی بھی ضرورت پڑتی ہے، اور اعیان کی خرید وفروخت درست ہے، بیع کی صورت میں تو منافع کی خرید وفروخت بھی درست ہونی چاہئے ، اس لئے کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جن کے پاس نہ گھر ہے اور نہ سواری اور وہ شخص ٹھہرنے کا یا سواری کے ذریعہ سفر کا محتاج ہے اور بعض کے پاس گھر بھی ہے اور سواری بھی؛ لیکن ان لوگوں کے لئے یہ بھی ممکن نہیں کہ بغیر عوض کے ضرورت مندوں کو یہ چیزیں حوالہ کردے ، لہذا اس ضرورت کو پورا کرنے کی صورت یہ ہی ہے کہ ضرورتمند شخص صاحب سامان کو کچھ روپئے آپسی رضامندی سے دے اور اپنی ضرورت کے مکان یا سواری سے نفع اٹھائے ، پتا چلا کہ عقد اجارہ انسانی سماج کی ایک اہم ضرورت ہے ۔علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

ان القياس متروك لان الله تعالى انما شرع العقود لحوائج العباد وحاجتهم إلى الاجارة ماسة . لان كل واحد لايكون له دار مملوكة يسكنها او ارض مملوكة يزرعها او دابة مملوكة يركبها وقد لا يمكنه تملكها بالشراء لعدم الثمن ولا بالهبة والإعارة. لانّ نفس كل واحد لا تسمح بذلك فيحتاج إلى الإجارة فجوزت بخلاف القياس لحاجة الناس كالسلم ونحوه. (بدائع الصنائع : ١٦/٤)

اجارہ کے ارکان:۔

جس طرح عقد نکاح اور بیع وغیرہ کے وجود میں آنے کے لئے شریعت نے ایجاب وقبول کو اس کا رکن بتایا ہے ، اسی طرح فقہاء نے عقد اجارہ کے لئے بھی دو رکن ایجاب وقبول کو متعین کیا ہے، چنانچہ علامہ کاسانی فرماتے ہیں: اما ركنها فالايجاب والقبول وذلك بلفظ دال عليها. (بدائع: ١٦/٤) البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اجارہ کے ارکان تین

ہیں:(۱)عاقدین(۲)اجرت ومزدوری(۳)منفعت،چنانچہ مواہب الجلیل میں ہے: فی کتاب الإجارة ثلاثة ابواب : الأول فی ارکانها وهی العاقدان والأجرة والمنفعة. (مواهب الجليل: ۷/۴۲۳)

اورامام شافعیؒ کے نزدیک اجارہ کے ارکان چار ہیں : (۱) عاقدین (۲) ایجاب وقبول (۳) اجرت (۴) منفعت، چنانچہ علامہ عمرانی تحریرفرماتے ہیں: وارکانها اربعة : عاقدان وصيغة واجرة ومنفعة .(البيان : ۲/۲۸۵)

مگر دیکھا جائے تو یہ محض تعبیر کا فرق ہے ورنہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں،سب کا مقصد ایک ہی ہے۔

اجارہ کی شرائط:۔

اجارہ سے متعلق شرائط چارقسم کی ہیں:(۱)انعقاد کی شرط(۲)نفاذ کی شرط(۳)صحت اجارہ کی شرط(۴)لزوم اجارہ کی شرط، جیسا کہ علامہ کاسانیؒ تحریرفرماتے ہیں: واما شرائط الركن فانواع بعضها شرط الانعقاد وبعضها شرط النفاذ وبعضها شرط الصحة وبعضها شرط اللزوم. (بدائع: ۴/۱۸)

(۱) اجارہ کی انعقاد سے متعلق تین شرطیں ہیں:(الف)عاقدین سے متعلق (باء)نفس عقد سے متعلق (ج)مکان عقد سے متعلق۔

(الف) عاقد کے لئے ضروری ہے کہ وہ عاقل ہو، اچھے برے کی تمیز کرسکتا ہو اور غبن (دھوکہ) سے بچ سکتا ہو،لہذا جو پاگل ومجنون ہو یا بچہ اتنا چھوٹا ہو کہ اچھے برے کی تمیز نہیں کرسکتا وہ اگر عقد اجارہ کرلے تو اس کے ایجاب وقبول سے اجارہ منعقد نہیں ہوگا۔

اما الذی یرجع إلى العاقد فالعقل وهو ان يكون العاقد عاقلا حتى لا تنعقد الاجارة من المجنون والصبى الذي لا يعقل كما لا ينعقد البيع منهما . واما البلوغ

فليس من شرائط الانعقاد ولا من شرائط النفاذ عندنا.(بدائع: ۱۸/٤)

ہمارے نزدیک بالغ ہونا نہ انعقاد اجارہ کے لئے شرط ہے نہ نفاذ اجارہ کے لئے، اسی طرح عاقد کا آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے؛ نہ انعقاد کے لئے نہ نفاذ کے لئے ؛لہذا عبد ماذون اور مجبور کا عقد اجارہ اگر مالک اجازت دے تو منعقد ہوجائے گا۔

وكذا حرية العاقد ليست بشرط لانعقاد هذا العقد ولا لنفاذه عندنا فينعقد عقد المملوك ان كان ماذونا ويقف على اجازة مولاه ان كان محجوراً.

(بدائع: ۱۹/٤)

(باء) نفس عقد سے متعلق شرط یہ ہے کہ قبول ایجاب کے موافق ہو، چنانچہ حامد نے کہا کہ یہ مکان میں نے ماہانہ دوسو روپیہ کے عوض تمہیں کرایہ پر دیا اور بکر نے کہا کہ میں نے ایک سو روپیہ میں اس کو قبول کیا تو اس سے عقد اجارہ منعقد نہیں ہوگا۔

واما الذي يرجع إلى نفس العقد فهو ان يكون القبول موافقًا للايجاب.

(بدائع:۳۲۳/٤)

(ج) مکان عقد سے متعلق شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول کا وقت ایک ہی ہو، یعنی ایجاب جس مجلس میں ہو قبول بھی اسی مجلس میں پایا جا رہا ہو، ورنہ مجلس الگ الگ ہونے کی صورت میں عقد منعقد نہیں ہوگا۔

واما الذى يرجع إلى مكان العقد فواحد، هو اتحاد المجلس بان كان الايجاب والقبول فى مجلس واحد فان اختلف المجلس لاينعقد. (بدائع: ۳۲٤/٤)

(۲) عقد اجارہ کے نافذ ہونے اور عمل میں آنے کی چند شرطیں ہیں:۔

(۱) معاملہ کرنے والا مرد ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ مرتد نہ ہو اور

صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے،اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف ہوتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوجاتے ہیں:

واما شرط النفاذ فانواع منها خلوّ العاقد عن الردة إذا كان ذكرا فى قول ابى حنيفة . وعند ابى يوسف ومحمد: ليس بشرط بناء على ان تصرفات المرتد موقوفة عند ابى حنيفة وعندهما نافذة . (بدائع :٤/٢٠)

(۲) دوسری شرط: عاقد کا مالک ہونا اور اس مال پر ولایت کا حاصل ہونا ہے؛ لہذا فضولی کا عقد اجارہ درست نہیں ہوگا،اس لئے کہ نہ تو اس کو اس مال پر ملکیت حاصل ہے نہ ہی ولایت،البتہ احناف کے نزدیک یہ عقد مالک کی اجازت پر موقوف رہے گا۔

ومنها الملك والولاية: فلا تنفذ إجارة الفضولى لعدم الملك والولاية لكنه ينعقد موقوفا على اجازة المالك عندنا خلافا للشافعي كالبيع.(بدائع :٤/٢٢)

(۳) تیسری شرط: شیئ مستأجر کا سپرد کردینا ہے،یعنی منفعت پر قدرت دے دینا،جبکہ اجرت پیشگی اداء کرنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو۔

ومنها تسليم المستأجر فى اجارة المنازل ونحوها اذا كان العقد مطلقا عن شرط التعجيل بان لم يشترط تعجيل الأجرة فى العقد. (بدائع : ٤/٢٣)

(۴) چوتھی شرط: نفاذ کی چوتھی شرط یہ ہے کہ کسی فریق نے خیار شرط نہ لیا ہو ورنہ مدت خیار میں اجارہ نافذ نہیں ہوگا۔

ومنها: ان يكون العقد مطلقا عن شرط الخيار فان كان فيه الخيار لا ينفذ فى مدة الخيار. (بدائع : ٤/٢٤)

شرائط صحت:۔

عقد اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط بنیادی طور پر پانچ قسم کی ہیں:۔

(۱) فریقین سے متعلق (۲) معقود علیہ (جس چیز کا اجارہ ہو رہا ہے) اس سے متعلق

(۳) جگہ سے متعلق (۴) اجرت سے متعلق (۵) رکن سے متعلق۔

فریقین سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ آپس میں رضا مند ہوں؛ لہذا جبر، مذاق اور غلطی کے ساتھ اجارہ صحیح نہیں۔

اما الذي يرجع إلى العاقد فرضى المتعاقدين . فلايصح مع الكراهة والهزل والخطأ لان هذه العوارض تنافي الرضاء. (بدائع: ٤/٢٤)

معقود علیہ (منفعت) سے متعلق شرطیں:۔

(۱) جس منفعت پر اجارہ ہو رہا ہو وہ معلوم و متعین ہو تا کہ فریقین کے درمیان کوئی نزاع نہ ہو، البتہ ایسی جہالت جو مفضی الی المنازعت نہ ہو وہ عقد سے مانع نہیں ہے ورنہ مانع ہے۔

اما الذي يرجع إلى المعقود عليه: منها ان يكون المعقود عليه وهو المنفعة معلوما علما يمنع من المنازعة فان كان مجهولا ينظر إن كانت تلك الجهالة مفضية إلى المنازعة تمنع صحة العقد والا فلا. (بدائع: ٤/٢٤)

(۲) منفعت سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ منفعت کا محل معلوم ہو، مثلاً اجارہ پر دینے والا شخص کہہ دے کہ میں فلاں گھر یا فلاں سواری اجرت پر دے رہا ہوں اور ان کو اشارہ سے یا کسی اور طریقہ سے متعین کر دے۔

ومنها بيان محل المنفعة : حتى لو قال: آجرتك احدى هاتين الدارين او احد هذين العبدين او قال استاجرت احد هذين الصانعين لم يصح العقد : لان المعقود عليه مجهول لجهالة محله جهالة مفضية إلى المنازعة فتمنع صحة العقد . (بدائع: ٤/٢٥)

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ منفعت حاصل کرنے کی مدت متعین کردی جائے، اس لئے کہ منفعت کی مقدار کا علم بغیر تعیین مدت کے نہیں ہوسکتا۔

ومنها بيان المدة فی اجارة الدور والمنازل والبيوت والحوانيت وفی استئجار الظئر . لان المعقود عليه لايصير معلوم القدر بدونه. (بدائع: ٢٧/٤)

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ جس سے کام لینا ہے اس کے کام کی نوعیت واضح کردے کہ کس طرح کا کام اس سے لیا جائے گا؟ کیونکہ کاریگروں اور عاملوں کے عمل کی جہالت ایسی چیز ہے کہ جونزاع کا باعث بن سکتی ہے۔

ومنها بيان العمل فی استأجار الصناع والعمل لان جهالة العمل فی الاستأجار علی الاعمال جهالة مفضية إلی المنازة . (بدائع:٣١/٤)

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ منفعت ایسی چیز ہو کہ مستاجر حقیقتا اور شرعاً اس کو حاصل کرنے پر قادر ہو اس لئے کہ منفعت کا حصول بغیر قدرت کے نہیں ہوسکتا، شرعا قادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز شرعا ناجائز اور حرام نہ ہو جیسے گانے بجانے کے آلات وغیرہ۔

ومنها ان يكون مقدور الاستيفاء حقيقة وشرعا لان العقد لايقع وسيلة إلی المعقود عليه بدونه.(بدائع:٣٦/٤)

معقودعلیہ کی جگہ سے متعلق شرط:۔

وہ یہ ہے کہ متعاقدین کا قبضہ اس میں پایا جارہا ہو جبکہ معقودعلیہ اشیاء منقولہ میں سے ہو۔ واما الذی يرجع إلی محل المعقود عليه فهو ان يكون مقبوض المؤاجر اذا كان منقولا فان لم يكن فی قبضه فلا تصح اجارته. (بدائع: ٤٧/٤)

اجرت سے متعلق شرائط:۔

(۱) وہ ایسی چیز ہو جو شرعا وعرفا مال متقوم (جس کی قیمت لگائی جاسکے) ہو، اس لئے خنزیر، کتّا اور شراب وغیرہ اجرت نہیں بن سکتے، کیونکہ شریعت میں یہ چیزیں مال نہیں۔

امـا الـذي يرجع إلی ما يقابل المعقود عليه وهو الاجرة وهو ان تكون

الاجرة مالا متقوما معلوما. (بدائع: ٤/٤٧)

(۲) اجرت سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ اجرت معلوم ہو، چاہے اشارہ سے ہو یا کسی اور ذریعہ سے۔

والاصل فی شرط العلم بالاجرة قول النبي ﷺ من استأجر اجيرا فليعلمه اجره. (اخرجه النسائي في السنن) والعلم بالإجرة لا يحصل الا بالاشارة والتعيين او بالبيان. (بدائع: ٤/٤٧)

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اجرت معقود علیہ (منفعت) کی جنس سے نہ ہو جیسے کسی نے سکنی (ٹھہرنے کی جگہ) کے بدلے سکنی ہی کو اجرت کے طور پر لیا یا غلام کی خدمت کے بدلہ غلام کی خدمت ہی کو اجرت پر لیا یا زمین کی زراعت کے بدلے زراعت ہی کو لیا تو اجارہ درست نہ ہوگا۔

ومنها ان لا تكون الاجرة منفعة هی من جنس المعقود عليه كإجارة السكنى بالسكنى والخدمة بالخدمة والركوب بالركوب والزراعة بالزراعة. (بدائع:٤/٤٨)

رکن سے متعلق شرط:۔

وہ یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایسی شرط سے خالی ہو جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو، نامناسب ہو، جیسے کسی نے گھر کو اس شرط پر کرایہ پر دیا کہ وہ خود ایک مہینہ تک اس میں رہے گا پھر حوالہ کرے گا تو اس سے عقد اجارہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ عقد کا تقاضی یہ ہے کہ کرایہ کی چیز کرایہ دار کو فوراً سپرد کردی جائے۔

واما الذي يرجع إلى ركن العقد فخلوه عن شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه حتى لو آجره داره على ان يسكنها شهرا ثم يسلمها إلى المستأجر....فالاجارة فاسدة لان هذا الشرط لا يقتضيه العقد.(بدائع : ٤/٥٠)

اجارہ کی اقسام اوراس کے احکام:۔

تمام عقود شرعیہ کی تین شکلیں ہیں:۔

(۱) جو اپنی اصل اور وصف دونوں اعتبار سے صحیح ودرست ہو اسے عقد صحیح کہتے ہیں۔

(۲) جو اصل کے اعتبار سے تو صحیح ہو لیکن شرعاً اس کے اندر کوئی قباحت آ گئی ہو یعنی صحت کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہوگئی ہو اسے عقد فاسد کہتے ہیں۔

(۳) جو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے درست نہ ہو اسے عقد باطل کہتے ہیں۔

عقد اجارہ بھی چونکہ انہیں عقود شرعیہ میں سے ایک عقد ہے اس لئے اس کی بھی تین قسمیں ہیں:۔

(۱) اجارہ صحیحہ (۲) اجارہ فاسدہ (۳) اجارۂ باطلہ ۔

واما حكم الاجارة فالاجارة لا تخلوا إما ان كانت صحيحة وإما أن كانت فاسدة وإما أن كانت باطلة .(بدائع: ٥٩/٤)

(۱) اجارہ صحیحہ کے احکام:۔

جب عقد اجارہ صحیح ہو جائے گا تو منفعت پر مستأجر کی ملکیت اور موجر (کرایہ پر دینے والا) کے لئے اجرت میں ملکیت ثابت ہو جائے گی ،موجر کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ عین کرایہ دار کے حوالہ کردے اور کرایہ دار کو اس سے فائدہ اٹھانے پر قدرت دے دے اور مستأجر کے لئے بھی ضروری ہوگا کہ وہ عین کی حفاظت کرے۔

اما الصحيحة فلها احكام بعضها اصلي وبعضها من التوابع اما الاول: فهو ثبوت الملك في المنفعة للمستأجر وثبوت الملك في الاجرة المسماة للآجر لانها عقد معاوضة اذ هي بيع المنفعة والبيع عقد معاوضة فيقتضي ثبوت

الملك في العوضين. (بدائع: ٥٩/٤)

(۲) اجارہ فاسدہ اوراس کے احکام:۔

اجارہ فاسدہ اجارہ کی اس صورت کو کہتے ہیں جو اپنی اصل کے اعتبار سے تو درست ہو لیکن فساد خارج سے لاحق ہوا ہو، یعنی صحت کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہوگئی ہو، جیسے مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگادی یا اجرت مجہول ہو یا مشترک چیز پر اجارہ کیا ہو وغیرہ تو ایسی صورت میں اجارہ فاسد ہو جائے گا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر دوسرے فریق نے پہلے فریق کی شئ سے ابھی فائدہ نہ اٹھایا ہو تو واجب ہے کہ اس معاملہ کو فوراً ہی ختم کر دیا جائے اور فریقین اپنی اپنی چیزیں واپس لے لیں، لیکن اگر دوسرا فریق شئ سے فائدہ اٹھا چکا ہے تو اس صورت میں اجرتِ مثل واجب ہوگی، یعنی طے شدہ معاملہ سے ہٹ کر بازار میں اس کی جو اجرت چلتی ہو وہ ادا کی جائے گی؛ لیکن یہ اجرت طے شدہ اجرت سے زائد نہ ہونی چاہئے۔

واما الاجارة الفاسدة وهى التى فاتها شرط من شروط الصحة فحكمها الاصلى هو ثبوت الملك للمؤاجر فى اجر المثل لا فى المسمى بمقابلة استيفاء المنافع المملوكة ملكا فاسدًا لان المواجر لم يرض باستيفاء المنافع الا ببدل ولا وجه إلى ايجاب المسمى لفساد التسمية فيجب اجر المثل. (بدائع:٨٤/٤)

(۳) اجارہ باطلہ اوراس کے احکام:۔

اس اجارہ کو کہتے ہیں جو نہ اصلا درست ہو نہ شرعا یعنی انعقاد اجارہ کی شرائط میں سے کوئی شرط اس میں فوت ہو جائے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر اجارہ کے احکام لاگو نہیں ہوں گے؛ چنانچہ مستأجر پر اجرت واجب نہیں ہوگی اگر چہ معقود علیہ سے استفادہ کرلیا گیا ہو۔اور

اگراس نے اجرت حاصل کرلی ہےتو واپس کرنی ضروری ہوگی، جیسے نغمہ ورقص وغیرہ معصیت کے کام پراجارہ یا جانوروں کی جفتی پراجارہ۔

واما الاجارة الباطلة وهی التی فاتها شرط من شرائط الانعقاد فلا حکم لها رأسا لان ما لا ینعقد فوجوده فی حق الحُکم وعدمه بمنزلة واحدة. (بدائع: ٤/٨٤)

دلالی اوراس کےاحکام

کمیشن کی مروجہ شکلوں میں سے بعض پر دلالی کی تعریف بھی صادق آتی ہے؛ لہذا دلالی کی تعریف اوراحکامات کوبھی بیان کیا جاتا ہے۔

دلالی کے لئے فقہاء کی اصطلاح میں سمسرہ کا لفظ استعمال ہوتا ہےاور دلال کوسمسار کہاجاتا ہے۔

سمسرہ کےلغوی اوراصطلاحی معنیٰ:۔

السمسرة : الدوران بالشیئ من جوانبه او التردّد نحوه وهی کالطواف .

(القاموس الفقهی : ١٨٣)

اوراصطلاح شرع میں کسی شخص کا بائع اورمشتری کے درمیان گھومنا سودا کرانے کے لئے۔ اصطلاحا: تردّد الانسان نحو المشتری بالنداء علی کمیة ثمن المبیع المتزاید فیه.

سمسار و دلال کےلغوی واصطلاحی معنیٰ:۔

اس سے مرادوہ شخص ہے جوکسی کوکوئی چیزخریدنے یا بیچنے میں مدددے، یعنی بائع اور مشتری کے درمیان رابطہ قائم کرائے اورسودا کرائے،بعض اوقات وہ بائع کا اورکبھی مشتری کا

وکیل ہوتا ہے اور کبھی دونوں کا وکیل ہوتا ہے۔

السمسار : الدلال وهو الوسيط بين البائع والمشترى لتسهيل الصفقة . (فارسی معرّب) (القاموس الفقهی : ۱۸۳) السمسار المتوسط بين البائع والمشترى والدلال : الذى يجمع بين البيّعين . (الافصاح فی فقه اللغة: ٦٧٠)

علامہ سرخسیؒ نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: والسمسار اسم لمن يعمل للغير بالاجر بيعا وشراءً . (المبسوط: ۱۱۵/۱۵)

ايضا: هو المتوسط بين البائع والمشترى والساعى للواحد منهما يعنى من يعمل للغير بالاجرة بيعًا وشراء يقال له الدلّال وقيل غيره . (التعريفات الفقهيه على قواعد الفقه :ج: ۱، ص:۳۲٦،۳۲۷)

دلالی کے بارے میں اختلاف فقہاء:۔

دلالی کی ایک صورت ایسی ہے جس کا جواز متفق علیہ ہے؛ وہ یہ ہے کہ کسی نے دلال سے کہا کہ مثلاً میرا فلاں مکان ہے تم اس کے لئے مشتری تلاش کرو اور ایک مدت متعین کردے کہ مثلا ایک مہینہ کے اندر تم نے میرے لئے مشتری تلاش کرلیا تو تم اجرت کے مستحق ہوں گے تو اگر فرض کریں کہ وہ پورا مہینہ کوشش کرتا رہا لیکن اس کو کوئی مشتری نہ ملا تب بھی مہینہ ختم ہونے پر وہ متعینہ اجرت کا مستحق قرار پائے گا، یہ صورت درحقیقت دلالی کی نہیں بلکہ اجارہ کی ہے اور چونکہ معقود علیہ کی یعنی منفعت کی مدت متعین ہے، اجرت بھی متعین ہے، اس لئے اس کے جواز میں سب کا اتفاق ہے، کسی کا اختلاف نہیں ہے ۔جیسا کہ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

وان استأجره يوما إلى الليل باجر معلوم ليبيع له او ليشترى له فهذا جائز

لان العقد یتناول منافعه هنا وهو معلوم ببیان المدة، والاجیر قادر علی ایفاء المعقود علیه . الاتری انه لو سلم الیه نفسه فی جمیع الیوم استوجب الاجر وان لم یتفق له بیع او شراء. (المبسوط: ۱۱۵/۱۵)

سمسرہ کی معروف صورت:۔

سمسرہ کی عام طور پر جو صورت معروف ہے وہ یہ ہے کہ مثلاً آپ میرے لئے مشتری تلاش کریں، اگر تلاش کرکے لاؤ گے تو آپ کو میں پانچ ہزار روپے دوں گا، اس میں عام طور پر مدت متعین نہیں ہوتی بلکہ عمل کی تکمیل پر اجارہ ہوتا ہے، اب اگر بالفرض وہ دوسرے دن مشتری تلاش کرکے لے آیا تو اس کو پانچ ہزار روپے ادا کرنے پڑیں گے اور اگر وہ کوشش کے باوجود مشتری تلاش نہ کرسکا چاہے پورا مہینہ گذر جائے یا دو مہینہ گذر جائے تو اس کو ایک پیسہ بھی اجرت نہیں ملتی، اس کو عام طور پر سمسرہ کہتے ہیں۔

اس صورت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کا قول:۔ یہ ائمہ اس کو مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں، شرط یہ ہے کہ اجرت معلوم ہو، جیسا کہ علامہ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو نقل کیا ہے:

ثم اورد المصنف حدیث ابن عباس الماضی فی البیوع والمراد منه قوله فی تفسیر المنع لبیع الحاضر للبادی الایکون له سمسارا ، فان مفهومه انه یجوز ان یکون سمسارا فی بیع الحاضر للحاضر ولکن شرط الجمهور ان تکون الاجرة معلومة. (فتح الباری: ۳۵۸/۵)

حنفیہ کا مسلک:۔

امام ابوحنیفہ کے بارے میں علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں۔ کان ابوحنیفة یکره السمسرة . (عمدة القاری: ۹۳/۱۲)

اور انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ قول غالبًا اس وجہ سے منسوب کیا ہے کہ یہ اجارہ تو ہے نہیں، اس لئے کہ اجارہ میں معقود علیہ عمل ہوتا ہے جس کی ایک مدت متعین ہوتی ہے، جس کے ختم پر اجیر اجرت کا مستحق ہوتا ہے اور سمسرہ میں عمل معقود علیہ ہے لیکن اس کی کوئی مدت متعین نہیں ہوتی بلکہ عمل کی تکمیل پر وہ اجرت کا مستحق قرار پاتا ہے تو یہ عقد اجارہ کی شرائط پر پورا نہیں اترتا تو یہ اجارہ نہیں ہوا بلکہ جعالہ ہے جو کہ مالکیہ کی ایک اصطلاح ہے۔

جعالہ:۔ جعالہ یہ جُعُل سے مشتق ہے جس کے معنی ہے مایجعل علی العمل من اجر او رشـوـة و شـرعـا التـزام عوض معلوم على عمل معين وعند المالكيه : الاجارة على منفعة مظنون حصولها. (القاموس الفقهی: ۶۳)

یعنی جعالہ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کوئی مدت متعین نہیں ہوتی بلکہ عمل کے نتیجے میں اجرت دی جاتی ہے مثلاً کسی شخص کا غلام بھاگ گیا، ملتا نہیں ہے، تو اس نے کسی شخص سے کہا کہ اگر تم میرے غلام کو تلاش کر کے لے آؤ گے تو تمہیں اتنی اجرت ملے گی۔ اب غلام کب آئے گا، دھونڈنے میں کتنی دیر لگے گی؟ کتنی محنت کرنی پڑے گی؟ یہ سب کچھ مجہول ہے، پتہ نہیں ملے گا بھی یا نہیں، ہوسکتا ہے مہینوں تلاش کرے لیکن نہ ملے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کل ہی مل جائے، تو عمل کی مدت کی تعیین نہیں ہے بلکہ مدار اس پر ہے کہ جب عمل مکمل ہو جائے گا تو پیسے ملیں گے ورنہ نہیں، اسی کو جعالہ کہتے ہیں۔ علامہ ابن حجر فتح الباری میں نقل کرتے ہیں کہ:

قـال ابـن التيـن: اجرة السمسار ضربان أجرة وجعالة : فالاول يكون فيها مـدـة معلومة فيجتهد فى بيعه فان باع قبل ذلك اخذ بحسابه وان انقضى الاجل أخـذ كامل الاجرة. والثاني لايضرب فيها الاجل هذا هو المشهور من المذهب ولـكـن لا يـكـون الاجارة والجعالة الا معلومين ولا يستحق فى الجعالة شيئا الا

بتمام العمل. وانما يجوز من ذلك عنده(مالك) ما كان ثمنه معلوما لا غرر فيه. (فتح الباری: ۹۳/۱۲)

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ابن حنبل رحمہم اللہ تعالی جعالہ کو جائز کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک:۔

امام ابوحنیفہؒ کی جانب منسوب ہے کہ وہ جعالہ کو جائز نہیں فرماتے، کیونکہ یہ اجارہ کی شرط پر پورا نہیں اترتا؛ لیکن حضرت مفتی تقی صاحب عثمانی دامت برکاتہم انعام الباری میں تحریر فرماتے ہیں کہ مجھے ایسا لگتا ہے کہ ایسی کوئی صراحت موجود نہیں ہے کہ امام صاحب نے کہا ہو کہ جعالہ حرام ہے، البتہ اس کے جواز پر بھی ان کی کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس واسطے لوگوں نے یہ سمجھا کہ امام صاحب کے نزدیک جعالہ جائز نہیں۔ اور سمسار کو بھی جعالہ کے اصول پر قیاس کیا ہے چونکہ سمسرہ میں بھی عمل کی مدت متعین نہیں بلکہ یہ کہا کہ جب تم مشتری تلاش کر کے لاؤ گے تو اجرت ملے گی، تو یہ بھی جعالہ ہی کی ایک شکل ہے، اس واسطے کہا گیا کہ امام صاحب کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں۔

ورنہ دلائل کے نقطۂ نظر سے قرآن کریم کی اس آیت کریمہ "ولمن جاء به حمل بعير" کی روشنی میں جعالہ کا جواز واضح ہے، جیسا کہ اعلاء السنن میں مولانا ظفر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ نے المغنی لابن قدامہ کے حوالہ سے صراحۃً امام ابوحنیفہؒ سے بھی جواز نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: وقال أيضا : إن الجعالة فی رد الضالة والآبق وغير هما جائزة وهذا قول ابی حنيفة ومالك والشافعیؒ ولا نعلم فيه مخالفا والاصل فی ذلك قول الله عز وجل : ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم . (اعلاء السنن: ج:۱۳، ص:۳۸، ط:ادارة القرآن كراتشی)

کہ بادشاہ کا پیالہ گم ہوگیا ہے اور جو شخص پیالہ لے کر آئے گا اس کو ایک اونٹ کے برابر راشن ملے گا۔ یہ جو معاملہ کیا گیا اس میں عمل کے لئے کوئی مقدار اور مدت مقرر نہیں کی گئی ، بلکہ عمل کے نتیجے میں اجرت طے کی گئی ہے۔ یہ ہی جعالہ ہے اور شرائع من قبلنا ہمارے لئے حجت ہوتی ہیں؛ جب تک کہ ہماری شریعت میں ان کی تردید نہ آئی ہو، لہذا یہ جائز ہے، یہ ہی ائمہ ثلاثہ کا بھی استدلال ہے۔ پھر صاحب اعلاء السنن اس کے جواز کے لئے ضرورت اور حاجت سے بھی استدلال فرماتے ہیں۔

ثم قال: ولان الحاجة تدعو إلى ذلك فان العمل قد يكون مجهولا كردّ الضالة والآبق (وشفاء المريض والوكالة بالخصومة) ونحو ذلك ولا تنعقد الاجارة فيه والحاجة داعية إلى ردهما وقد لا يجد من يتبرع به فدعت الحاجة إلى اباحة بذل الجعل فيه مع جهالة العمل لانه غير لازمة..........ولا بد ان يكون العوض معلوما . لان الحاجة تدعو إلى كون العمل مجهولا بان لايعلم موضع الضالة والآبق ولا حاجة إلى جهالة العوض ولان العمل لا يصير لازماً فلم يجب كونه معلوما والعوض يصير لازما باتمام العمل فوجب كونه معلوما. ويحتمل ان تجوز الجعالة مع جهالة العوض اذا كانت الجهالة لاتمنع التسليم نحو ان يقول: من رد عبدى الآبق فله نصفه ومن رد ضالتى فله ثلثه . فاما ان كانت الجهالة تمنع التسليم لم تصح الجعالة. (اعلاء السنن: ۱۳/۳۸)

اس واسطے متأخرین حنفیہ نے سمسرہ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے، اگرچہ علامہ عینیؒ یہ لکھتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک سمسرہ جائز نہیں، لیکن متأخرین حنفیہ علامہ شامی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ سمسرہ بھی جائز ہے، مگر شرط یہ ہی ہے کہ اس میں اجرت معلوم ہو مجہول نہ ہو، اس لئے کہ یہ جہالت تسلیم عوض سے مانع ہے اور نزاع کا سبب ہے، ہاں جو جہالت تسلیم عوض سے

مانع نہ ہواور نزاع کا سبب نہ ہوایسی جہالت کے باوجود عقد جعالہ صحیح ہو جائے گا۔ جیسے مذکورہ بالا عبارت میں اس کی مثال آئی کہ جو میرا غلام تلاش کر کے لائے گا اس کو اس کا نصف دیا جائیگا یا اس کا ثلث دیا جائے گا، جیسا کہ آج کل کی دلالی میں اس طرح بھی اجرت متعین کی جاتی ہے ایسے شخص کو کمیشن ایجنٹ کہا جاتا ہے اور اس معاملہ میں عام طور پر فیصد کے حساب سے اجرت طے کی جاتی ہے کہ جتنا مال تم بیچو گے اس کا دو فیصد یا ایک فیصد تم کو دیا جائے گا۔

بعض وہ حضرات جو سمسرہ کو جائز کہتے ہیں وہ بھی اس قسم کی اجرت کو جائز نہیں سمجھتے، اس لئے کہ سمسار کا عمل ثمن کی کمی بیشی سے کم زیادہ نہیں ہوتا مثلا وہ مشتری کو تلاش کر رہا ہے، اب اگر ثمن ایک ہزار ہے تب بھی اس کو اتنا ہی عمل کرنا ہے اور اگر ثمن دو ہزار ہو تب بھی اس کو اتنا ہی عمل کرنا ہے، لیکن مذکورہ بالا صورت میں تو اس کی اجرت ثمن کے ساتھ مربوط ہوگی جو کم زیادہ ہوسکتی ہے جس سے اجرت بھی کم زیادہ ہوگی اور مجہول ہو جائے گی لہذا اس طرح اس کو ثمن کی مقدار کے ساتھ مربوط کر کے اس کا فیصد مقرر کرنا بعض نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔

مفتی بہ قول:۔

لیکن اس میں بھی مفتی بہ قول یہ ہی ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، علامہ شامیؒ نے بعض متأخرین حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیشہ اجرت کا عمل کی مقدار کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ عمل کی قدر و قیمت اور حیثیت کے لحاظ سے بھی اجرت میں فرق ہو جاتا ہے، اس کی مثال علامہ شامی نے دی ہے کہ ایک شخص چمڑے میں سوراخ کرتا ہے اور دوسرا موتی میں اور ان دونوں میں محنت کے اعتبار سے کوئی زیادہ فرق نہیں، لیکن موتی میں سوراخ کرنے والے کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہے بنسبت چمڑے میں سوراخ کرنے والے کے، پتہ چلا کہ عمل کی قدر و قیمت کا بھی لحاظ ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص دلالی کرے اور

اس کے عمل کی قدر و قیمت زیادہ ہو تو اس میں فیصد کے تناسب سے اجرت مقرر کی جاسکتی ہے۔

جیسے بعض لوگ کاروں کے بیچنے کا کاروبار کرتے ہیں، اس کے ایجنٹ اور بروکر ہوتے ہیں تو ایجنٹ نے اگر مثلاً سوزوکی بیچی جو کہ تین چار لاکھ کی ہے اور اس پر ایک فیصد کمیشن لے تو اس کو تین چار ہزار ملیں گے اور اگر اس نے مرسیڈیز بیچی جو تیس چالیس لاکھ کی ہو تو اس پر اس کو ایک فیصد کے حساب سے تیس چالیس ہزار روپۓ ملیں گے اب بظاہر دونوں کا عمل ایک جیسا ہے لیکن معقود علیہ کی قدر و قیمت مختلف ہے، تو اس عمل کی قدر و قیمت کے حساب سے کم زیادہ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے؛ لہذا اس میں مفتی بہ قول یہ ہے کہ فی صد کے حساب سے سمسرہ کی اجرت لینا جائز ہے۔

ویحتمل ان تجوز الجعالة مع جهالة العوض اذا كانت الجهالة لاتمنع التسليم. (اعلاء السنن: ۱۳/ ۳۸)

وفي الحاوی: سئل محمد بن سلمة عن أجرة المسمار فقال: أرجو انه لابأس به وإن كان في الاصل فاسدا لكثرة التعامل و كثير من هذا غير جائز فجوزوه لحاجة الناس اليه كدخول الحمام وعنه قال: رأيت ابن شجاع يقاطع نساجا ينسج له ثيابا فى كل سنة. (شامی: ۹/ ۸۷)

سمسرہ کی تیسری صورت:۔

حضرت امام بخاریؒ نے اجرت السمسار سے متعلق ایک مستقل باب قائم کیا ہے اور حضرات تابعین کا قول نقل فرمایا کہ: لم یر ابن سرین وعطاء وابراهيم والحسن باجر السمسار بأسا. ان حضرات تابعین میں سے کسی نے سمسار کی اجرت میں کوئی حرج نہیں سمجھا ، پھر حضرت ابن عباس کا قول نقل کیا : وقال ابن عباس لا بأس ان يقول : بع هذا

الثوب فما زاد علی کذا فھو لك . کہ میرا یہ کپڑا فروخت کردوا گراتنی قیمت سے زیادہ میں فروخت کروگے تو وہ تمہارا ہوگا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔اسی طرح ابن سرینؒ کا قول ہے جس کو امام بخاری ہی نے آگے بیان کیا ہے: وقال ابن سرین : اذا قال : بعه بکذا فما کان من ربح فلك او بینی و بینك فلا باس به.

اس قول کے ذکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود امام بخاریؒ کا رجحان اس کے جائز ہونے کی طرف ہے، اس لئے آگے خود انہوں نے حضور ﷺ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ المؤمنون عند شروطھم ہر مسلمان کو اپنی شرطوں پر قائم رہنا چاہئے؛ لہذا اس قول پر مالکیہ نے عمل کیا ہے؛ لیکن دوسرے ائمہ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، اس لئے کہ اگر بالفرض سو روپے مقرر کئے اور یہ کہا کہ سو روپیہ سے جو زیادہ ہوں گے وہ تمہاری اجرت ہوگی ،اب وہ کپڑا اگر سو روپیہ ہی میں فروخت ہوا تو سمسار کو تو کچھ بھی نہیں ملے گا۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ سمسار کو کچھ نہیں ملا تو نہ ملے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عقد مضاربت میں ہوتا ہے، اس لئے کہ عقد مضاربت میں بسا اوقات عامل کو کچھ بھی نہیں ملتا تو ایسے ہی اگر یہاں بھی نہ ملے تو کوئی حرج نہیں۔

جمہور کا قول:۔

جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مضاربت کا معاملہ اور ہے اور سمسرہ کا اور، اس لئے کہ سمسرہ میں اس کو کوئی نہ کوئی اجرت ضرور ملنی چاہئے، جب اس نے عمل پورا کیا ہے تو اجرت اس کا حق ہے، سمسرہ میں ایک تو جہالت پہلے ہی سے چلی آرہی تھی کہ اس میں عمل کی مقدار اور مدت متعین نہیں ہوتی ہے اور یہ بھی کہ پتہ نہیں اس سے یہ عمل ہوگا بھی یا نہیں کہ محنت کرتا رہے اور یہ کام ہی نہ ہو اور اس کو اجرت نہ ملے لیکن اگر عمل مکمل ہوگیا تو اجرت ضرور ملے گی تو عمل کی تکمیل پر اجرت ملنے کی امید ہے؛ لیکن مذکورہ صورت میں تو ہوسکتا ہے کہ وہ چیز مثلا سو ہی میں

بکے اور اس نے سو سے زائد پر اجرت کو متعین کیا ہے تو اس صورت میں عمل کی تکمیل کے باوجود اجرت سے محروم ہو جائے گا اور بیچارہ نقصان میں رہے گا؛ لہذا یہ صورت جائز نہیں، جیسا کہ اعلاء السنن میں مذکور ہے کہ: فاما ان کانت الجهالة تمنع التسليم لم تصح الجعالة وجها واحدًا . (اعلاء السنن: ۳۸/۱۳)

لہذا حنفیہ کا مسلک بھی یہ ہی ہے کہ یہ صورت جائز نہیں، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ بھائی یہ چیز سو روپے میں بیچ دو، تمہاری اجرت دس روپے ہیں، لیکن اگر سو سے زیادہ میں بیچ دیا تو وہ بھی تمہارا ہوگا۔ یعنی ایک اجرت متعین کی وہ تو اس کو ملے گی ہی اور اگر سو سے زیادہ میں بیچا وہ بھی اس کا ہوگا تو اگر ہمت افزائی اور شوق پیدا کرنے کے لئے کوئی زیادہ حصہ بھی مقرر کر دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

دلالی کی ایک چوتھی صورت:۔

کمیشن ایجنٹ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایجنٹ خریدار سے آرڈر لے کر مال خریدتا ہے اور پھر خریدار کے ہاتھ زائد قیمت لے کر فروخت کر دیتا ہے، مثلا اینٹ پانچ ہزار روپے لاری ہے، ایجنٹ آرڈر حاصل کر کے اینٹ لیتے ہیں اور اکثر اوقات بھٹی سے سیدھے اصل خریدار کے پاس بھیج دیتے ہیں، خریدار کو بھی بھٹی سے اسی قیمت پر ملتی ہے لیکن ایجنٹوں کو کچھ فی صد کم قیمت پر مل جاتی ہے اور یہی ان کا نفع ہوتا ہے۔

اس صورت پر غور کیا جائے تو یہ مرابحہ کی صورت بنتی ہے کیونکہ مرابحہ کی تعریف ہے: نقل ما ملكه بالعقد الاول بالثمن الاول مع زيادة ربح. (هدايه: ۷۰/۳)

اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ احناف کے یہاں کسی بھی شئی کا بیچنا اسی وقت جائز ہوگا جب پہلے خود اس کا قبضہ ہو جائے، جیسے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: من اشترى شيئا مما ينقل ويحوّل لم يجز له بيعه حتى يقبضه لانه نهى عن بيع ما لم يُقبض

ولان فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك. (هدايه: ٣/٧٤)

وجہ یہ ذکر فرمائی کہ رسول اللہ ﷺ نے قبضہ سے پہلے ہی سے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، لہذا منتقل ہونے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے والی اشیاء پہلے اپنی تحویل میں لے لی جائے پھر اس کو دوسروں کے ہاتھ بیچا جائے۔ ایجنٹ کا اپنی لاری پر اٹھوالینا گویا اپنی تحویل اور قبضہ میں لے لینا ہے، لیکن اگر وہ خود خریدار سے کہے کہ اپنی لاری لا کر اس بھٹی سے اینٹ حاصل کرلو اور خود جا کر علاحدہ نہ کرائے تو چونکہ یہ بیع قبل القبض ہے اس لئے ایجنٹ کا یہ کاروبار درست نہ ہوگا۔

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوا کہ دلالی اور کمیشن کی کل چار صورتیں بنتی ہیں جن میں سے پہلی صورت تو اجارہ میں داخل ہے اور متفقہ طور پر جائز ہے اور دوسری صورت کو جعالہ کہا جاتا ہے جو ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جائز ہے اور اگر چہ متقدمین حنفیہ اس کے جواز کے قائل نہیں ؛لیکن متأخرین کے نزدیک مفتی بہ قول یہی ہے کہ حاجت اور ضرورت کی بنیاد پر یہ جائز ہے ،اور تیسری صورت جس میں اجرت علی وجہ الخطر ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ملے اور ہوسکتا ہے نہ بھی ملے تو یہ صورت جمہور ائمہ کے نزدیک جائز نہیں ،صرف امام مالک اس کے جواز کے قائل ہیں ،اور چوتھی صورت تو وہ مرابحہ میں داخل ہے لہذا قبضہ کے بعد ہو تو جائز ہے اور قبضہ سے پہلے ہو تو یہ جائز نہ ہوگی۔

معلوم ہوا کہ دلالی کا لفظ کبھی عقد اجارہ پر بھی بولا جاتا ہے اور کبھی جعالہ پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ بھی جاننا چاہئے کہ جعالہ اور اجارہ میں مختلف طرق سے فرق واقع ہوتا ہے ،ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے موسوعۃ الفقہ الاسلامی میں پانچ طریقوں سے فرق واضح کیا ہے۔

(۱) جعالہ عاملِ غیر معین کے ساتھ بھی جائز ہے؛ لیکن اجارہ اس طرح کی جہالت کے ساتھ جائز نہیں۔

(۲) جعالہ عملِ مجہول کے ساتھ بھی جائز ہے یعنی اس کی مدت متعین نہ کی جائے، لیکن اجارہ میں عمل کی مقدار اور مدت کا متعین کرنا ضروری ہے۔

(۳) جعالہ میں عامل کا اس عقد کو قبول کرنا ضروری نہیں، تنہا جاعل کی طرف سے بھی عقد منعقد ہو جائے گا، اور اجارہ میں ایجاب کے ساتھ قبول بھی ضروری ہے۔

(۴) جعالہ عقد غیر لازم ہے جبکہ اجارہ عقد لازم ہوتا ہے، ایجاب وقبول کے بعد کسی ایک کے فسخ کرنے سے وہ فسخ نہیں ہوسکتا۔

(۵) جعالہ میں عامل اجرت کا مستحق عمل کے ختم ہونے کے بعد ہوتا ہے اور اجارہ میں پیشگی اجرت کا مطالبہ کرنا بھی صحیح ہے۔

تختلف الجعالة عن الاجارة من خمسة وجوه هی:

(۱) تصح الجعالة مع عامل غیر معین ولا تصح الاجارة مع مجهول.

(۲) تجوز الجعالة علی عمل مجهول، اما الاجارة فلا تصح الا علی عمل معلوم.

(۳) لا یشترط فی الجعالة قبول العامل لانها تصرف بارادة منفردة أما الاجارة فلا بد من قبول الاجیر القائم بالعمل لانها عقد بارادتین.

(٤) الجعالة عقد جائز غیر لازم. أما الاجارة فهی عقد لازم لا یفسخها أحد العاقدین إلا برضا الآخر.

(٥) لا یستحق الجاعل فی الجعالة الا بالفراغ من العمل ولو شرط تعجیله

فسدت وفی الاجارة یجوز اشتراط تعجیل الاجرة. (موسوعة الفقهیة الاسلامیة: ٥٨٦/٤،ط:دارالفکر،دمشق)

وکالت اور اس کے احکام

جس طرح شریعت نے بائع اور مشتری کو بذات خود معاملہ کرنے کی اجازت دی ہے اسی طرح بذریعۂ وکالت عقود کی انجام دہی کی بھی اجازت دی گئی ہے، اور کمیشن کی مروجہ شکلوں کا اگر فقہی نقطۂ نظر سے تجزیہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کی بعض صورتوں پر وکالت کی تعریف بھی صادق آتی ہے؛ لہذا وکالت کے سلسلے میں بھی کچھ بنیادی نکات کی تنقیح ضروری ہے تاکہ معلوم ہو کہ وکالت کی شرعی حقیقت کیا ہے اور اس پر معاوضہ لینے کی کب اور کس وقت اجازت ہے؟

وکالت کے لغوی معنی:۔

وکالت کے لغوی معنی ہے کسی دوسرے پر بھروسہ کرنا اور اسکو اپنا نائب بنانا۔

الوکالة:۔ اسم مصدر بمعنی التوکیل، والتوکیل ان تعتمد غیرك وتجعله نائبا عنه . (القاموس الفقهی: ٣٨٧)

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکالت کی تعریف ہے: انسان کا دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا کسی جائز اور متعین تصرف میں یا کوئی کام وکیل کے سپرد کرنا۔

والوکالة شرعا عند الحنفیة : هی عبارة عن اقامة الانسان غیره مقام نفسه فی تصرف جائز معلوم او هی تفویض التصرف والحفظ إلی الوکیل. (موسوعة الفقه الاسلامی: ٧٤٣/٤)

اور ہر عقد جس کو انسان خود کرسکتا ہے جائز ہے کہ وہ دوسرے کو وہ عقد سپرد کردے، اس لئے کہ انسان کبھی خود سے بعض کاموں کے کرنے سے عاجز ہوتا ہے تو اس کو ضرورت

پڑتی ہے کہ اس میں دوسرے کو اپنا وکیل بنا دے۔

چنانچہ وکالت کی مشروعیت کتاب،سنت اور اجماع سے ثابت ہے،جیسا کہ قرآن کریم میں اللہ تعالی نے اصحاب کہف کے بارے میں فرمایا: فابعثوا احدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر ايّها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه . (سورۂ كهف:١٩)

اصحاب کہف نے اپنے میں سے ایک کو کھانا لانے کے لئے نائب مقرر کیا یعنی اس کو وکیل بالشراء بنایا اور اس حکم کو ہماری شریعت میں منسوخ نہیں کیا گیا،لہذا یہ ہمارے لئے حجت ہے۔

ووجه الاستدلال من الآية الكريمة : ان اهل الكهف أنابوا احدهم ليأتى لهم بالطعام وهذا توكيل وقد اقرّ الله تعالى ورسوله ﷺ ذلك حيث انه لم يرد ناسخ لهذه الآية ومن المعلوم ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ ينسخه.

(المحاماة : ٥٩،ط:دارالفيحاء ، عمان)

نیز وکالت کے سلسلہ میں بہت سی احادیث وارد ہوئیں ہیں،خود امام بخاریؒ نے تقریبا٢٦/ احادیث نقل فرمائی ہیں اور ١٦/ابواب قائم فرمائے ہیں۔اور وکالت کا ثبوت اجماع سے بھی ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ سے لے کر آج تک ہر زمانہ میں اس پر عمل کیا گیا ہے اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا۔اور ضرورت بھی اس بات کا تقاضی کرتی ہے کہ کسی کو اپنا وکیل بنانا صحیح ہو۔

واما الاجماع: فقد اجمعت الأمة على جواز الوكالة ولان الحاجة داعية اليها. فان الشخص قد يعجز عن قيامه بمصالح كلها . فكانت جائزة لانها نوع من انواع التعاون على البر والتقوىٰ.(موسوعة الفقه الاسلامي: ٤/٧٤٧)

وکالات کارکن:۔

حنفیہ کے نزدیک وکالت کا رکن ایجاب وقبول ہی ہے، اور قبول تام ہوگا ہر اس فعل سے جو قبول پر دلالت کرے لہذا اس میں الفاظ کا ہونا شرط نہیں۔

ركن الوكالة عند الحنفية هو الايجاب والقبول. ويتم القبول بكل فعل دل على القبول ولايشترط كونه لفظا لان التوكيل اباحة ورفع حجر فاشبه إباحة الطعام .(موسوعة الفقه الاسلامى :٤/٧٤٣)

وکالت کی شرطیں:۔

وکالت کے صحیح ہونے کے لئے کچھ شرطیں ہیں، ان میں سے بعض مؤکل سے متعلق ہیں، بعض وکیل سے اور بعض اس چیز سے جس کا وکیل بنایا جاتا ہے۔

(۱) موکل سے متعلق شرط یہ ہے کہ جس کا وکیل بنایا جارہا ہے وہ خود بھی اس کے کرنے کا اختیار رکھتا ہو، چنانچہ پاگل یا بے شعور نابالغ بچہ (صبی غیر ممیّز) دوسرے کو کسی کام کا وکیل نہیں بنا سکتا۔

(۲) وکیل کے لئے بھی عاقل ہونا شرط ہے، پاگل کو یا بے شعور نابالغ بچہ کو وکیل بنانا صحیح نہیں، یہ بھی ضروری ہے کہ وکیل متعین ہو، لہذا اگر یوں کہے کہ ''تم دونوں میں سے ایک کو وکیل بناتا ہوں'' تو یہ کافی نہیں، نیز یہ بھی شرط ہے کہ وکیل اپنے وکیل بنائے جانے سے واقف ہو نیز وکیل کا بالقصد تصرف کرنا بھی شرط ہے۔

(۳) جس چیز کا وکیل بنایا جارہا ہے ضروری ہے کہ وہ موکل کے دائرۂ اختیار میں ہو، نیز وکالت ایسی چیزوں میں معتبر ہوگی جس میں نائب بنائے جانے کی گنجائش ہو۔

اما شرط الموكل فهو ان يكون مالكا للتصرف الذي يوكل فيه ويلزمه احكام ذلك التصرف فلا يصح التوكيل من المجنون والمغمى عليه والصبي غير

الممیز واما شرط الوکیل فھو ان یکون عاقلا ، فلا تصح وکالة المجنون.

(موسوعة الفقه الاسلامی:٤/٧٥١)

ویشترط عند الحنفیة ایضا : ان یکون الوکیل قاصداً العقد بان لایکون ھازلا وان یعلم بالتوکیل فی الجملة . وان یکون الوکیل معینا إما بنسبة او اشارة الیه. (موسوعة الفقه الاسلامی:ج:٤، ص: ٧٥٠)

واما شرط الموکل به فھی ان لا یکون الموکل فیه من الامور المباحة وان یکون الموکل به مملوکا للموکل – وان یکون معلوما من بعض الوجوه – وان یکون قابلا للنیابة شرعا.(موسوعه الفقه الاسلامی:٤/٧٥١)

وکالت کا حکم شرعی:۔

وکالت میں اصل تو یہی ہے کہ وہ مباح ہو لیکن کبھی یہ عقد وکالت مستحب ہوتا ہے جبکہ وہ مستحب کام کی اعانت کے لئے منعقد کیا گیا ہو اور کبھی مکروہ ہوتا ہے جبکہ مکروہ کی اعانت کے لئے ہو اور کبھی حرام ہوتا ہے جبکہ حرام کی اعانت کے لئے ہو اور کبھی واجب ہوتا ہے جبکہ وہ موکل سے کسی ضرر کو دفع کرنے کی لئے ہو۔

الحکم التکلیفی للوکالة: الاصل فی الوکالة الاباحة، وقد تصبح مندوبة ان کانت اعانة علی مندوب، وقد تصیر مکروھة ان اعانت علی مکروه، وقد تکون حراما ان اعانت علی حرام، وقد تکون واجبة ان دفعت ضررا. (موسوعة الفقه الاسلامی: ٤/٧٤٨)

وکالت جس طرح بغیر اجرت کے جائز ہے اسی طرح اجرت کے ساتھ بھی جائز ہے ،جیسا کہ آپ ﷺ صدقات کی وصولیابی کے لئے اپنے عاملین کو بھیجتے تھے اور اس پر اجرت بھی مقرر کی جاتی تھی، اسی طرح قرآن کریم میں سورۂ توبہ میں مصارف صدقات کے بیان میں وارد ہوا ہے: والعاملین علیھا . (سورۂ توبہ: ٦٠)

تصح الوكالة باجر وبغير اجر لان النبي ﷺ كان يبعث عماله لقبض الصدقات ويجعل لهم عمولة. قال الشنقيطي رحمه الله تعالى: ويجوز التوكيل بجعل وبدون جعل والدليل على التوكيل بجعل قوله تعالى"والعاملين عليها" فانه توكيل على جباية الزكوة وتفريقها بجعل منها كما ترىٰ. (المحاماة: ٦٠)

پس وکالت اگر بغیر اجرت کے ہوتو یہ ایک عقد غیر لازم ہے اور وکیل کی طرف سے یہ ایک احسان ہوگا ،اس عمل کے مکمل ہونے سے پہلے وکیل اور موکل اس عقد کو ختم کرنا چاہیں تو ختم کر سکتے ہیں ،اس لئے کہ بعد میں ہوسکتا ہے کہ وکیل کو اس کام کے لئے وقت ہی نہ ملے یا موکل کو بعد میں یہ عقد مصلحت کے خلاف معلوم ہو لہذا اس کو لازم کرنے میں دونوں جانب کا نقصان ہے جس کے پیش نظر اس عقد کو لازم نہیں کیا جا سکتا۔

فان كانت الوكالة بغير أجرة فهي معروف من الوكيل. (موسوعه الفقه الاسلامی:٤/٧٤٥)

إتفق الفقهاء على ان عقد الوكالة بغير اجر جائز غير لازم بالنسبة للعاقدين اما من جانب الموكل: فلأنه قد يرى المصلحة في ترك ما وكل فيه او في توكيل شخص اٰخر.

واما من جانب الوكيل: فلأنه قد لا يتفرغ لأعمال الوكالة فيكون لزوم العقد مضرًا بالطرفين وبناء عليه لكل من طرفي عقد الوكالة الرجوع عنه متى شاء. (موسوعة الفقه الاسلامی: ٤/٧٩٤)

اور اگر وکالت اجرت کے ساتھ ہو تو یا تو وہ جعالہ کے طریقہ پر ہوگا یا اجارہ کے طریقہ پر ،جعالہ کے طریقہ پر ہو بایں طور کہ اس میں عمل کی مقدار اور وقت کو متعین نہ کیا گیا ہو تو اس صورت میں بھی یہ عقد غیر لازم ہوگا ،سوائے مالکیہ کے کہ ان کے نزدیک عمل کو شروع کرنے

کے بعد جاعل کے لئے یہ عقد لازم ہو جائے گا۔

واما الوكالة بأجر فان كانت على سبيل الجعالة بان لم يعين فى العقد الزمن او العمل فهى غير لازمة ايضا بالاتفاق إلا أن المالكية قالوا: تلزم للجاعل فقط بعد الشروع فى العمل. (موسوعة الفقه الاسلامی:٤/٧٩٤)

اور اگر وکالت اجارہ کے طریقہ پر ہو یعنی اس میں مدت اور عمل کی مقدار کو متعین کیا گیا ہو تو اس پر اجارہ کے احکامات جاری ہوں گے اور یہ عقد حنفیہ کے نزدیک اور مشہور قول کے مطابق مالکیہ کے نزدیک بھی لازم ہوگا اور شوافع اور حنابلہ کے نزدیک یہ عقد غیر لازم ہوگا۔

واذا كانت الوكالة بأجر أى (بجعل) فحكمها حكم الاجارات فيسحق الوكيل الجعل بتسليم ما وكل فيه إلى الموكل. (موسوعة الفقه الاسلامی:٤/٧٤٥)

وان كانت على سبيل الاجارة بأن عين الزمن والعمل كالبياع والسمسار فهى لازمة عند الحنفية، وفى المشهور لدى المالكية ، وغير لازمة عند الشافعية والحنابلة. (موسوعة الفقه الاسلامی: ٤/٧٩٤)

سوال نامہ میں مذکور کمیشن کی مختلف شکلوں کا شرعی حکم:۔

(۱) نمبر ایک میں مذکور صورت میں کمیشن لینا درست ہے، اپنی محنت اور کام کے مطابق پہلے سے مناسب اجرت طے کر دی جائے تو طے کردہ اجرت لے سکتا ہے اور اجرت ایک فریق سے بھی لے سکتا ہے اور دونوں فریق سے بھی لے سکتا ہے۔

البتہ اس میں کچھ تفصیل ہے کہ اگر دلال بائع کی چیز کو خود بیچ رہا ہو اس کا وکیل بن کر تو اجرت اور کمیشن صرف بائع کے پاس سے لے گا، مشتری سے نہیں لے سکتا، اور اگر وہ مشتری کی طرف سے وکیل ہے تو اجرت مشتری کے پاس سے لے گا نہ کہ بائع کے پاس

سے،اور اگر وہ صرف درمیان میں رہ کر سودا کرواتا ہے تو اس صورت میں کمیشن ایک طرف سے بھی لے سکتا ہے اور دونوں طرف سے بھی جائز ہے جیسا جیسا عرف ہو،البتہ اجرت متعین ہونی چاہئے اور معاملہ مبہم نہ رہنا چاہئے اور جو اجرت خفیہ طریقہ سے جانبین سے لی جاتی ہے وہ جائز نہیں ہے۔

واما الدلال فان باع العين بنفسه بإذن ربها فأجرته على البائع (وفى الشامى: وليس له اخذ شيئ من المشترى لانه هو العاقد حقيقة) وان سعى بينهما وباع المالك بنفسه يعتبر العرف (أى فتجب الدلالة على البائع او المشترى او عليهما بحسب العرف). (رد المحتار : ۹۳/۷،ط:دارالكتب العلميه: بيروت)

(۲) دوسرے نمبر پر پوچھی گئی صورت یہ دلالی کی بحث میں مذکور چوتھی صورت میں داخل ہوسکتی ہے کیونکہ یہ ایک قسم کا مرابحہ ہے کہ اجیر (مثلاً کارپینٹر یا پلمبر وغیرہ) کو دوکاندار کچھ کم قیمت پر وہ مال دے اور اجیر اس پر کچھ نفع لے کر اپنے مستأجر کو دے، یہ صورت بھی جائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ اگر مستأجر خود وہ چیز دوکان سے خریدتا تو بھی اس کو اسی قیمت پر یہ چیز ملتی جتنے میں اجیر اس کو دیتا ہے تو اجیر کا درمیان میں رہ کر کچھ نفع لینا جائز ہونا چاہئے اس لئے کہ مستأجر کا اس میں کوئی نقصان نہیں، اب اس میں کسی دوکان کی تخصیص ہو یا نہ ہو بہر صورت یہ جائز ہوگا، ہاں اگر وہ دوکان کی قیمت سے زیادہ میں مستاجر کو فروخت کرتا ہے تو اس کو مستأجر کے سامنے بیان کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کے مرابحہ میں اصل قیمت کو بیان کرنا ضروری ہوتا ہے،اس کا بیان دلالی کی بحث میں ہو چکا ہے۔

(۳) آج کل اسکولوں کے نصاب کی کتابیں اسکول ہی میں تقسیم کی جاتی ہے،اور اسکول والے اس پر دوکاندار سے کمیشن لیتے ہیں،اس میں بچوں کے والدین کا بھی فائدہ ہوتا ہے کہ تمام کتابیں،کاپی وغیرہ ایک ہی جگہ سے انہیں مل جاتی ہے اور بازار وغیرہ کے چکر سے بچ

جاتے ہیں اور انہیں ایک ایک کتاب تلاش کرنے کے لئے یہاں وہاں بھٹکنا نہیں پڑتا، لیکن اس میں یہ بات ضرور یاد رکھنی چاہئے کہ کسی طالب علم کو اس بات کے لئے مجبور نہیں کرنا چاہئے کہ یہیں سے آپ کو کتابیں لینی ہیں اور دوسری جگہ سے نہیں خرید سکتے، یعنی زور زبردستی نہیں ہونی چاہئے، اس لئے کہ بیع وشراء میں جانبین کی رضامندی ضروری ہوتی ہے جیسے اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: یـأیّها الذین آمنوا لاتأكلوا اموالکم بینکم بالباطل الاّ ان تکـون تجارة عن تراض منکم. (سورة النساء: ٢٩) نیز مشکوۃ شریف کی روایت ہے: الا لایحل مال أمرئ الا بطیب نفسه. (مشکوة:٢٥٥)

لہذا کسی کو اسکول ہی سے خریدنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، اگر لوگ اپنی رغبت سے خرید رہے ہیں تو اس طرح کا کمیشن اور دلالی کا لینا جائز ہوگا، کیونکہ اسکول والے گویا کہ دوکاندار اور بچوں کے والدین کے بیچ رابطہ کا کام کر رہے ہیں؛ جس میں دوکاندار کا بھی فائدہ ہے اور بچوں کے والدین کا بھی، تو یہ کمیشن جائز ہوگا۔

(۴) سوال میں مذکور چوتھی صورت ہے اجیر خاص (مینیجر اور سپروائزر وغیرہ) یہ سب کسی ادارہ کے ملازم ہوتے ہیں اور یہ سب اپنی کمپنی کے لئے مال خریدنے کے وکیل اور نمائندہ ہوتے ہیں، جس پر ان کو کمپنی کی طرف سے تنخواہ بھی ملتی ہے؛ لہذا ان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ دوکاندار سے تو کم قیمت پر مال خریدے اور کمپنی کو زیادہ قیمت بتا کر کمیشن وصول کرے، بلکہ ان کو دوکان سے وہ مال جتنے کا ملا ہو اتنی ہی قیمت پر اپنی کمپنی کو پہونچانا ضروری ہے اور دوکان سے جو رعایت دی جاتی ہے وہ خود ان کا نہیں بلکہ ان کی کمپنی اور ادارہ کا حق ہے جس کے یہ لوگ وکیل ہیں، یہ لوگ اگر دوکاندار کی جانب سے دی ہوئی رعایت کو خود ہضم کر جاتے ہیں تو شرعاً یہ غبن اور خیانت ہے اور کم قیمت سے خریدنا اور زیادہ کا بل بنوانا یہ جھوٹ

اور ڈھوکہ ہے،اس طرح کمیشن کھانا حرام ہے۔

حکم الوکیل اذا باع ان یکون اميناً فيما يقبضه من الثمن. (الفقه الحنفی وادلته:۱۲۳/۲، ط:مکتبة شیخ الهند ،دیوبند)

ایضا: الوکیل ممن لا یثبت له حکم تصرفه وهو الملك فان الوكيل بالشراء لايملك المشتریٰ والوکیل بالبیع لا يملك الثمن....لان الوكيل يملك التصرف من جهة الموكل.(الجوهرة النيرة: ۳۰۰/۱)

(۵) پانچویں صورت میں مینجر یا سپروائزر کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ مال کو چیک کرے کہ مال صحیح ہے،خراب تو نہیں اور پھر صحیح ہونے کی صورت میں اس کو منظوری دے اور وصول کرے،اس میں مال کی خرید وفروخت خود مالک کرتے ہیں،ریٹ وغیرہ مال سپلائی کرنے والے سے خود مالکان ہی طے کرتے ہیں،مینجر اور سپروائزر تو صرف اس مال کے صحیح ہونے کی منظوری دیتے ہیں اور اس کی ان کو تنخواہ بھی ملتی ہے کمپنی کی طرف سے؛لہذا اب مال سپلائی کرنے والے جوان کو کمیشن دیتے ہیں یہ رشوت ہے جس کا لینا اور دینا دونوں حرام ہے،اس لئے کہ مال سپلائی کرنے والے ان کو ان کے عہدے کی وجہ سے منفعت کی توقع پر یہ کمیشن دیتے ہیں،اسی کا نام رشوت ہے اور آپ ﷺ کی صریح حدیث ہے: الراشي والمرتشي كلاهما في النار. (کنز العمال: ۱۱۳/۶) ایضا: لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي. (ابوداود: ۱۴۸/۲)

اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم کمیشن مانگتے نہیں وہ خود دیتے ہیں تو ظاہر بات ہے کہ مال سپلائی کرنے والے ان کے رشتہ دار تو ہیں نہیں کہ ان کو ہدیہ اور تحفہ دیں بلکہ وہ جو کچھ بھی دے رہے ہیں اپنے مفاد کی خاطر ہی دے رہے ہیں اور رشوت کی تعریف ہی یہ ہے: الرشوة ما يُعطى لقضاء مصلحة. وعند المالكية والحنفية والشافعية والظاهريّة: هي ما يعطى

لابطال حق او لاحقاق باطل .(القاموس الفقهی : ١٤٩)

ایک روایت میں آپ ﷺ نے ایک صحابی کو جو کہ صدقات وزکوۃ کا مال وصول کرنے پر مقرر کئے گئے تھے،لوگوں سے ہدیہ وصول کرنے سے منع فرمایا ہے کہ اگر تم اس عہدہ پر نہ ہوتے تو کیا اپنے گھر بیٹھے تمہیں یہ ہدایہ ملتے ؟ ظاہر ہے کہ نہ ملتے ؛ لہذا اس عہدہ پر رہتے ہوئے انہیں ان ہدایہ کا لینا جائز نہ ہوگا۔

عن ابی حمید الساعدی قال : استعمل النبیﷺ رجلا من الازد یقال له ابن البنية على الصدقة فلما قدم ؛ قال: هذا لكم وهذا أهدى لى. فخطب النبيﷺ وحمد الله واثنى عليه ثم قال: اما بعد ! فانى استعمل رجلا منكم على امور مما ولانى الله فيأتى احدهم يقول: هذا لكم وهذا هدية اهديت لى فهلاّ جلس فى بيت ابيه او فى بيت امه فينظر أيهدى له ام لا.الخ (مشكوة:١/١٥٦، ابوداود: ٢/٥٣)

لہذا اس قسم کی رقوم ہدیہ یا انعام کے نام پر دی جائے تب بھی وہ رشوت ہی ہیں،ان کا واپس کردینا واجب ہے۔

(٦) سرکاری افسران کا ٹینڈروں کی تکمیل کے لئے اپنی تنخواہ کے علاوہ کمیشن لینا یہ بھی حرام ہے،گناہ کبیرہ ہے۔وہ ہر حال میں دخول فی النار کے مستحق ہوں گے،اوراس کے بغیر اگر کوئی بھی ٹینڈر پورا کرنا سخت مشکل ہو تو بھی یہاں رشوت دینے کی گنجائش نہیں ہوسکتی،اس لئے کہ رشوت دینے کی اجازت اسی وقت دی گئی ہے جبکہ مستحق ہونے کے باوجود اس کا کام روک دیا جائے،تو ایسی صورت میں اگر وہ بحالت مجبوری ظلم کو دفع کرنے کے لئے رشوت دیتا ہے تو فقہائے امت اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ’’امید ہے کہ اس پر مواخذہ نہ ہوگا‘‘ اس لئے کہ رشوت دینے کی دوصورتیں ہیں:ایک یہ کہ جلب منفعت کے لئے رشوت دے، یہ

حرام ہے،اور یہی مصداق ہے ان احادیث کا جن میں رشوت دینے پر بھی وعید آئی ہے،اور دوسری صورت یہ ہے کہ دفع ظلم کے لئے رشوت دینی پڑے،اسی کے بارے میں فقہاء نے فرمایا ہے کہ ’’امید ہے کہ مواخذہ نہ ہوگا‘‘۔

لعن رسول اللہ ﷺ الراشی ای معطی الرشوة والمرتشی ای آخذها..... وانما يلحقهم العقوبة معا اذا استويا فی القصد والارادة ورشا المعطی لينال به إلى الظلم فأما اذا اعطی ليتوصل به إلى حق او يدفع عن نفسه ظلما فانه غير داخل فی هذا الوعيد. (بذل المجهود: كتاب القضاء: ٣٠٧/٤)

اسی بنیاد پر فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ لینا تو بہرطور حرام ہے، البتہ اپنی جان ومال ،عزت وآبرو کے تحفظ اور انصاف اور جائز حق کے حصول کے لئے رشوت دینے کی گنجائش ہے،فتاوی شامی میں ہے: لابأس بالرشوة اذا خاف على دينه والنبي عليه الصلوة والسلام كان يعطى الشعراء ولمن خاف لسانه. بعدہ علامہ شامی اس کی شرح میں فرماتے ہیں: عبارة المجتبى: لمن يخاف وفيه ايضا: دفع المال للسلطان الجائر لدفع الظلم عن نفسه وماله ولا ستخراج حق له ليس برشوة يعنى فى حق الدافع. (رد المحتار: ٦٠٧/٩)

وفي البحر الرائق ومنه: اذا دفع الرشوة خوفا على نفسه او ماله فهو حرام على الآخذ غير حرام على الدافع وكذا اذا طمع فى ماله فرشا ببعض المال ومنها اذا دفع الرشوة ليسوى امره عند السلطان حل له الدفع ولا يحل للاخذ ان يأخذ.

(البحرالرائق :٤٤١/٦: ط: مكتبه زكريا ديوبند)

لیکن صورت مسئولہ میں تو وہ ٹینڈر پاس کرانے کے لئے رشوت دے رہا ہے اور ٹینڈر صرف اسی کا حق نہیں ہے بلکہ اس میں تو ٹینڈر بھرنے والے تمام حضرات برابر کے مستحق

ہیں، اوراس کا رشوت دینا اپنے آپ کو دوسروں پر ترجیح دلوانے کے لئے ہے؛ لہذا یہ رشوت دینا دفع ظلم کے لئے نہیں ہے جس کے لئے شریعت نے رشوت دینے کی اجازت دی ہے اور اگراس کا ٹینڈر رشوت کے بغیر پاس نہ ہوتا ہو تو وہ کوئی اور کام کرلے، اس لئے کہ ٹھیکے داری کا کوئی ایک یہ ہی کام نہیں بلکہ وہ دوسری کسی ایسی کمپنی میں بھی کام کرسکتا ہے جس میں رشوت نہ لی جاتی ہو؛ لہذا اپنے کاروبار کو بڑھانے کے لئے اور زیادہ سے زیادہ دنیا کمانے کے لئے حرام کام کے ارتکاب کی شریعت اجازت نہیں دیتی۔

(۷) مختلف اشیاء کو فروخت کرنے اوران کی تشہیر کے لئے کمپنیاں متعلقہ افراد کو کمیشن اور انعام جو دیتی ہے، یہ وکیل بالاجرۃ اور دلالی ہی کی صورت ہے؛ لہذا جائز ہے جیسا کہ گذر چکا۔

(۸،۹) دواساز کمپنیاں ڈاکٹروں کو جو مخصوص مقدار میں کمیشن اور گفٹ دیتی ہیں، اسی طرح چھوٹے ڈاکٹر بڑے دواخانوں، جانچ گھروں سے معاملہ طے کرلیتے ہیں اوران کے یہاں سے دواؤں کی خریداری، جانچ کرانے اور مزید معالجہ کے لئے ان کے یہاں بھیج کر کمیشن کے نام سے رقم وصول کرتے ہیں جو کہ قطعی طور پر رشوت ہے اور حرام ہے، یہ تو مریضوں کو تجارت بنا کر فروخت کرنا ہے، جس کی شرعاً اجازت نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ مریض تو ہمدردی کا مستحق ہے اور ڈاکٹر اور معالج کا پیشہ مخلوق کی خدمت کا مقدس اور باعزت پیشہ ہے اور یہ کمیشن اس باعزت اور مقدس پیشہ کی بے حرمتی ہے، اگر کسی ڈاکٹر کو کسی مریض کی بیماری سمجھ میں نہ آئے تو اس کا فرض ہے کہ وہ اسکو کسی اچھے اور قابل اعتماد ڈاکٹر کے پاس بھیجے اور اگر واقعتہ مرض کی تشخیص کے لئے کسی جانچ کی ضرورت ہو تو کسی قابل اعتماد لیباریٹری میں جانچ کرانے کا مشورہ مریض کو دے، یہ نہیں کہ محض اپنی آمدنی کے لئے مریض کو کسی خاص دواخانہ سے دوا خریدنے، کسی خاص لیباریٹری سے جانچ کرانے یا کسی خاص ڈاکٹر سے علاج کرانے

کا پابند کیا جائے تا کہ ان سے کمیشن وصول کر سکے یہ قطعاً ناجائز اور حرام ہے۔

بعض ڈاکٹر کمیشن کا مطالبہ نہیں کرتے ،اس کے باوجود متعلقہ کمپنیاں ان کو کچھ رقم بھجواتی ہیں،اس طرح کی رقم کا بھی حکم یہ ہی ہے کہ یہ رشوت ہے اس لئے کہ کمپنیاں اس سے اپنا مفاد حاصل کرنا چاہتی ہے کہ کبھی نہ کبھی یہ ہمیں یاد ضرور رکھے گا، یہ ہی تو رشوت ہے۔

بعض علاقوں میں گاؤں ، دیہات کے لوگ مریض کو ہسپتال یا لیب وغیرہ میں لاتے ہیں اور آج کل تو بڑے بڑے ڈاکٹر بھی رکشہ والوں کو اپنا دلال مقرر کرتے ہیں جو ریلوے اسٹیشن اور بس اسٹینڈ سے سیدھے سادے دیہاتی مریضوں کو ڈاکٹر کے کلنک میں لاتے ہیں اور ڈاکٹر سے کمیشن اور دلالی وصول کرتے ہیں تو ڈاکٹری کے معزز پیشہ کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ کمیشن بھی ناجائز اور حرام ہے کیونکہ مریض کوئی قابل فروخت چیز نہیں کہ اس پر کمیشن وصول کیا جائے یا دیا جائے۔

(۱۰) بعض ڈاکٹر کمیشن کے لالچ میں جو غیر مفید دوا اور بلا ضرورت ٹیسٹ لکھ دیتے ہیں یا غیر اطمینان بخش لیب کی طرف رہنمائی کر دیتے ہیں، یہ بھی دھوکہ دہی اور فریب ہے،اس کے بدلہ میں ملنے والا کمیشن حلال نہ ہوگا۔ قال رسول اللهﷺ من غشنا فليس منا.

(ابو داود: ۱/۱۳۳)

(۱۱) اگر لیب کے ذمہ داران کمیشن نہ دیتے ہوں اور اس کی وجہ سے ان کے یہاں مریض پہونچتے ہی نہ ہو یا کم پہونچتے ہو تو ایسی مجبوری میں بھی کمیشن دینے کی گنجائش نہیں، کوئی اور طریقہ اختیار کیا جائے جس سے لوگ اس لیب کی طرف متوجہ ہو اور ان کا کاروبار چلے، اپنے کاروبار کو چلانے کے لئے حرام کام میں ملوث ہونے کی شریعت اجازت نہیں دیتی ،اور یہ مجبوری ایسی مجبوری بھی نہیں جس کی وجہ سے رشوت دینے کی اجازت ہو۔

(۱۲) آٹو رکشہ، ٹیکسی اور دیگر گاڑیوں والے مسافروں کو متعینہ ہوٹلوں اور گیسٹ ہاؤس تک لے جانے کے بعد مالکان سے جو کمیشن لیتے ہیں یہ جائز ہے جب کہ پہلے سے کمیشن متعین ہو یا کمیشن کا عرف ہو، اس لئے کہ یہ لوگ مالکان کے لئے گویا گراہک تلاش کر کے لاتے ہیں جس پر وہ اپنی اجرت طلب کرتے ہیں یہ جائز ہوگا، اس لئے کہ ہوٹل کے کمرے تو قابل فروخت چیز ہے جس کے لئے مشتری تلاش کر کے لانے کے لئے کسی کو وکیل بنانا اور اس پر اجرت دینا جائز ہوگا جیسا کہ وہ دوکاندار سے کمیشن لیتے ہیں۔

سوال نامہ میں مذکور صورتوں کے علاوہ بھی کمیشن کی بہت سی صورتیں اس وقت رائج ہیں جن کے لئے کچھ اصول اور ضابطے نیچے درج کئے جاتے ہیں:۔

(۱) جو شخص کسی کمپنی کے لئے مال کے فروخت کرنے کا وکیل ہو اس کو کمپنی کی طے کردہ شرائط کے مطابق کمپنی سے کمیشن اور معاوضہ وصول کرنے کا حق ہے۔

(۲) اس کے برعکس جو شخص کمپنی کا ملازم ہو اور اپنے ادارہ کے لئے دوسری کمپنی سے مال خریدنا چاہتا ہو وہ چونکہ فروخت کرنے والی کمپنی کا نمائندہ نہیں بلکہ خریدنے والے ادارہ کا وکیل اور نمائندہ ہے، اس لئے اس فروخت کرنے والی کمپنی سے کمیشن وصول کرنا اس کے لئے جائز نہیں ؛ بلکہ جو رعایت ملے وہ اس ادارہ کا حق ہوگا جس کا یہ وکیل اور نمائندہ ہے۔

(۳) کمیشن کے نام پر اگر رشوت کا لین دین ہو رہا ہو تو یہ بھی ناجائز ہے۔ جیسا کہ پانچ اور چھ نمبر کے جواب میں گذرا۔

(۴) ڈاکٹری کے پیشہ میں بھی کسی طرح کا کمیشن جائز نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ ڈاکٹر اور معالج کا پیشہ مخلوق کی خدمت کا مقدس اور باعزت پیشہ ہے، اس میں دیانت داری اور مریض سے ہمدردی ہونی چاہئے نہ کہ کمیشن وصول کر کے مریضوں کو قابل فروخت اشیاء سمجھا جائے۔

سوال نامہ:

حقوق کی بیع کی بعض صورتیں

موجودہ زمانہ میں حقوق کی بیع کی بہت سی شکلیں مروج ہیں، مثلا: حق تصنیف اور رائلٹی وغیرہ، جن کو بہت سے علماء نے حق متقوم مان کر ان کی قیمت لینے کی اجازت دی ہے؛ لیکن اب کچھ مزید شکلیں سامنے آئی ہیں، جن کو کاروباری عرف میں متقوم مانا جانے لگا ہے اور ان کی خرید وفروخت متعلقہ دائرہ میں بے روک ٹوک جاری ہے، اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

(الف) کوئی شخص میڈیکل اسٹوروں پر دوائی سپلائی کرتا ہے اور مثلا اس کے سو (۱۰۰) دوکانوں سے روابط ہیں، اور اس نے لمبی محنت کر کے ان دوکانوں سے ربط پیدا کیا ہے، اب اگر وہ اس جگہ کو چھوڑ کر کہیں اور جانے کا ارادہ کرتا ہے تو ان متعینہ سو (۱۰۰) دوکانوں کی سپلائی کو کسی دوسرے کے ہاتھ متعین قیمت پر فروخت کر کے چلا جاتا ہے، گویا کہ وہ سپلائی کے حق کی قیمت دوسرے سے وصول کرتا ہے۔

(ب) کوئی بڑی بلڈنگ جس میں دسیوں فلیٹ ہوتے ہیں، جب تیار ہوتی ہے تو اخبارات کا ہاکر اس کے منتظم سے بات کر کے یہ طے کر لیتا ہے کہ ان سب فلیٹوں میں اخبار ڈالنے کا حق میرا ہوگا، چنانچہ جب وہ فلیٹ آباد ہوتے ہیں تو یہی ہاکر ان کی طلب پر اخبار ڈالتا ہے اور دوسرے ہاکر کو وہاں آنے کی اجازت نہیں ہوتی، پھر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہ ہاکر اس جگہ کام کرنے سے ہٹنا چاہتا ہے تو مذکورہ بلڈنگ میں اپنے اخبار ڈالنے کے حق کو کسی دوسرے شخص کی طرف معقول معاوضہ لے کر منتقل کر دیتا ہے، اس میں ایک شکل یہ بھی ہوتی ہے کہ کسی محفوظ کالونی میں آنے جانے کے لئے اس کالونی کی سوسائٹی کی طرف سے داخلہ پاس ملتا ہے، جس ہاکر کے پاس یہ داخلہ پاس نہ ہو وہ اندر نہیں جا سکتا، اب یہ پہلا ہاکر اپنا حق فروخت کرتے وقت دوسرے کو یہ پاس بھی دے دیتا ہے، تو غور یہ کرنا ہے کہ اس شکل میں حکم

حسبِ سابق رہے گا یا کوئی تبدیلی ہوگی؟

(ج) اسی طرح بیکری کے پھیری لگانے والے لوگ اپنی ایک لائن بناتے ہیں اور بعد میں اس لائن کو دوسرے کے ہاتھ عوض لے کر فروخت کر دیتے ہیں، وغیرہ۔

(د) اسی طرح بعض اوقات کوئی شخص بڑی کمپنیوں سے اپنا مال فروخت کرنے کے لئے ٹینڈر جاری کرالیتا ہے اور پھر یہ ٹینڈر دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے اور خود بیچ سے الگ ہو جاتا ہے، وغیرہ۔

(ھ) اسی طرح ایک شخص کو دواؤں کی دوکان (میڈیکل اسٹور) کھولنے کے لئے اس کی ڈگری کی بنیاد پر حکومت کی طرف سے لائسنس مل جاتا ہے؛ لیکن بسا اوقات وہ خود دوکان نہیں کھولتا؛ بلکہ دوسرا شخص اس کے لائسنس کے ذریعہ دوکان کھولتا ہے اور لائسنس والا اس کے عوض ماہانہ ایک متعینہ رقم وصول کرتا رہتا ہے۔

واضح رہے کہ حقوق پر معاوضہ لینے کی مذکورہ بالا چند شکلیں بطور مثال کے ذکر کی گئی ہیں، ورنہ اس وقت روز بہ روز نئی نئی صورتیں اور شکلیں سامنے آرہی ہیں، اس تناظر میں چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

(۱) فقہاء حقوق سے کیا مراد لیتے ہیں؟ نیز ان کے یہاں کسی چیز کو حق قرار دینے کی کیا شرائط ہیں؟ واضح رہے کہ بہت سی چیزوں کو لوگ حق سمجھ لیتے ہیں، جب کہ فقہاء کی تشریح کی رو سے حق کی تعریف ہی ان پر صادق نہیں آتی، اس لئے حق کے مفہوم اور مصداق کی آسان لفظوں میں جامع وضاحت فرمائیں۔

(۲) حقوقِ مجردہ کی خرید وفروخت کو فقہاء نے کیوں ناجائز قرار دیا ہے؟ اس کی اصل علت کیا ہے؟ اگر مال نہ ہونا علت ہے تو کسی چیز کو مال قرار دینے کی فقہ حنفی کی رو سے کیا شرائط ہیں؟ کیا صرف عرف کی وجہ سے ہر چیز کو مالِ متقوم قرار دیا جا سکتا ہے، یا اس کی کچھ

دیگر شرائط بھی ہیں؟

(۳) کیا فقہاء کرام نے حقوق کی مختلف قسمیں کی ہیں؟ اگر کی ہیں تو وہ کیا ہیں؟ اور اگر نہیں کی ہیں تو فقہاء کی ذکر کردہ فروعات وجزئیات اور موجودہ وقت میں نئے پیدا شدہ حقوق کی صورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے کیا کیا قسمیں کی جاسکتی ہیں؟

(۴) کس قسم کے حقوق پر معاوضہ لینا درست ہے اور کس پر نہیں؟

(۵) کیا تنازل عن الحق (دست برداری) کے طور پر ہر طرح کے حقوق پر معاوضہ لینا درست ہے یا اس کے لئے حقوق کی کوئی قسم خاص ہے؟

(٦) سوال نامے میں مذکور مروجہ حقوق پر عوض لینے کا شرعاً کیا حکم ہے؟ نیز اگر ممکن ہو سکے تو اولا پرانے اور نئے جملہ حقوق کی نشان دہی فرمادیں، پھر ان پر معاوضہ لینے کا حکم بھی علی التعیین مدلل بیان فرمادیں۔

(۷) حقوق سے متعلق فقہاء کی ذکر کردہ جزئیات کی روشنی میں کیا کوئی ایسا کلی ضابطہ بنایا جاسکتا ہے جس کے ذریعہ نئے پیدا ہونے والے حقوق پر معاوضہ لینے کا شرعی حکم معلوم کرنا آسان ہو جائے؟

(۸) کس طرح کے حقوق کو عرفِ عام کی وجہ سے مالِ متقوم کی حیثیت دی جاسکتی ہے؟

(۹) کیا مذکورہ بالا معاملات کو بیع نہ مان کر دلالی کے دائرے میں داخل کر سکتے ہیں؟ نیز کیا ان معاملات میں شرکت وجوہ کی بھی کوئی شکل نکل سکتی ہے؟

(۱۰) اسی ضمن میں یہ سوال بھی ہے کہ اگر کسی نے اس طرح کے حقوق پر باہمی رضامندی سے عوض لے لیا ہو تو وہ اب اس رقم کا کیا کرے؟ کیا اس پر یہ رقم اصل مالک کو لوٹانی لازم ہے؟

حقوق کی بیع: بعض صورتیں اوراس کے احکام

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

(ا) حق کی تعریف: حقوق جمع ہے حق کی۔

لغت میں حق کہتے ہیں ثابت شدہ چیز کو اور اصطلاح شرع میں علماء محققین نے حق کی متعدد تعریفیں کی ہیں لیکن بعض محققین کا خیال یہ ہے کہ حق کی سب سے جامع اور صحیح تعریف وہ ہے جو مشہور محقق شیخ مصطفیٰ الزرقاء نے المدخل الفقہی العام میں فرمائی ہے، "الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة او تكليفا" کہ حق اختصاص کی اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ شریعت صاحب حق کا دوسرے پر اختیار یا اس پر کوئی ذمہ داری ثابت کرتی ہو، عالم اسلام کے مشہور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے اس تعریف کے بارے میں کہا ہے: هو تعريف جيد. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: ج:۹،ص:۱۹،ط: الہدی انٹرنیشنل، دیوبند)

یہ تعریف حقوق کی تمام اقسام کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے۔ جیسے:

(ا) دینی حقوق: جیسے نماز، روزہ، زکوۃ وغیرہ یعنی اللہ کے وہ حقوق جو بندوں پر عائد ہوتے ہیں۔

(۲) حقوق عامہ: جیسے مملکت کو رعایہ پر حق ولایت۔

(۳) حقوق ادبیہ: جیسے والدین کی اطاعت کا حق، بچوں پر اور شوہر کی اطاعت کا حق بیوی پر۔

(۴) حقوق مالی: جیسے نفقہ کا حق۔

(۵) غیر مالی حقوق: جیسے نفس اور ذات پر ولایت کا حق۔

(٦) حق ملکیت: یعنی صاحب حق کا اپنی ملکیت میں حسب خواہش تصرف کرنے کا حق۔

بعدہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے اپنی کتاب "الفقه الاسلامی وادلته" میں صفحہ:۲۹ پر حق کی باعتبار محل کے جس سے وہ حق متعلق ہوتا ہے دوقسمیں کی ہیں: (۱) حقوق مجردہ یا محضہ اور دوسری حقوق غیر مجردہ۔

(۱) حقوق مجردہ یا محضہ: وہ حقوق جو کسی ایسے محل سے متعلق نہ ہو جس کا احساس کے ذریعہ ادراک کیا جاسکے، یہ وہ حقوق ہیں جو صلحاً یا ابراءً حق سے دست بردار ہونے کے بعد اپنا کوئی اثر نہیں چھوڑتے بلکہ محل جیسا حق سے پہلے تھا حق کے ختم ہونے کے بعد بھی ویسا ہی باقی رہتا ہے جیسے دین کا حق، اس لئے کہ جب دائن کا حق مدیون پر سے ختم ہوجاتا ہے تو مدیون کا ذمہ ویسا ہی ہوجاتا ہے جیسا کہ دین سے پہلے تھا، اسی طرح شفعہ کا حق ہے اور حق خیار ہے وغیرہ۔

(۲) حقوق غیر مجردہ: وہ حقوق جو کسی ایسے محل سے متعلق ہو جو محسوس ہو اور جس کا مادّی وجود ہو، یہ وہ حقوق ہیں جو تنازل عن الحق کے بعد اپنا اثر چھوڑتے ہیں جیسے حق قصاص کہ تنازل کے بعد قاتل معصوم الدم ہوجاتا ہے؛ حالانکہ اس سے پہلے وہ غیر معصوم الدم تھا، اسی طرح شوہر کو اپنی بیوی سے استمتاع کا حق جس کی وجہ سے وہ غیر شوہر کے لئے حرام ہوتی ہے لیکن تنازل عن الحق کے بعد یعنی طلاق کے بعد وہ جس سے چاہے نکاح کرسکتی ہے۔

حقوق غیر مجردہ کا مال کے ذریعہ معاوضہ لینا سب کے نزدیک جائز ہے، جیسے حق قصاص معاف کرنے کے بدلہ دیت لینا اور حق زوجیت میں خلع کے ذریعہ مال لینا۔

بہرحال حقوق مجردہ؛ تو احناف کے یہاں اس کا عوض لینا جائز نہیں جیسے حق شفعہ

وغیرہ کا عوض اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا عوض لینا جائز ہے، قواعد الفقہ میں ہے:
الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها. (قواعدالفقہ: قاعدہ نمبر:۱۱۸،ص:۷۷، ط:اشرفی بکڈپو دیوبند)

پس حق ایک خصوصی تعلق ہے جس کا محل مالی بھی ہوسکتا ہے جیسے دین واجب فی الذمہ اور غیر مالی بھی جیسے والی کا استحقاق۔

دور حاضر میں شخصی حقوق کی مختلف قسمیں وجود پذیر ہوگئی ہیں، جو حقیقت میں ''اعیان'' نہیں ہے، لیکن بازاروں میں خرید وفروخت کے ذریعہ ان کا لین دین رائج ہے، وضعی قوانین نے ان میں سے بعض حقوق کی فروختگی کی اجازت دی ہے اور بعض کی فروخت ممنوع قرار دی ہے، لیکن بازار اس طرح کے معاملات سے بھرے ہوئے ہیں، مثلاً مکانات اور دوکانوں کی پگڑی، مخصوص تجارتی نام یا ٹریڈ مارک یا تجارتی لائسنس کا استعمال، اور وہ حقوق جن کو آج کی زبان میں ذہنی، ادبی اور فنی ملکیت کے حقوق کہا جاتا ہے، مثلاً حق تصنیف واشاعت، حق ایجاد، آرٹسٹ کا اپنے ایجاد کردہ آرٹوں میں حق۔

یہ تمام حقوق موجودہ تجارتی عرف میں ملکیت قرار دیئے جاتے ہیں، جن پر شخصی اموال واملاک کے احکام جاری ہوتے ہیں، بالکل اعیان اور مادی اموال کی طرح ان کی بھی خرید وفروخت ہوتی ہے، انہیں کرایہ پر دیا جاتا ہے، ہدیہ کیا جاتا ہے، ان میں میراث جاری ہوتی ہے۔

(۲) اب سوال یہ ہے کہ کیا اسلامی شریعت میں ان حقوق کو اموال قرار دے کر ان کی خرید وفروخت کرنا یا کسی جائز طریقہ سے ان کا عوض لینا جائز ہے یا نہیں؟ اگر خرید وفروخت درست ہے تو کون سے حقوق ہیں جن کی بیع جائز ہے اور کن کی جائز نہیں؟

اس پر غور وفکر کے لئے ضروری ہے کہ حسب ذیل بنیادی نکات پر غور کیا جائے۔

(۱) بیع کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) مال کی حقیقت کیا ہے؟

(۳) قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہے؟

بیع کی حقیقت: بیع عربی زبان کا لفظ ہے اور قرآن وحدیث میں متعدد جگہ استعمال ہوا ہے، اس کے جائز ہونے پر قرآن کریم کی واضح ترین آیت ہے: **أحل الله البيع** (البقرۃ:۲۷۵)

بیع کی شرعی حقیقت کے بیان میں دو نقطۂ نظر سامنے آتے ہیں:۔

(۱) اول یہ کہ بیع محض مال کے مال سے تبادلہ کا نام ہے اور مال سے مراد مادّی شیٔ ہے، یعنی جب دونوں طرف سے عین ہو جب ہی اس پر بیع کا اطلاق درست ہوگا۔

(۲) دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس طرح مال کے مال سے تبادلہ کو بیع کہتے ہیں اسی طرح حقوق ومنافع کی عین اور مادی شیٔ سے تبادلہ کو بھی بیع کہیں گے، گویا کہ اعیان کی طرح حقوق منافع کی بیع بھی جائز ہے، یہ نقطۂ نظر ائمۂ ثلاثہ کا ہے۔

عام طور پر فقہاء احناف بیع کہتے ہیں مبادلة المال بالمال کو، فقہاء احناف سے جو تعریفیں منقول ہیں الفاظ کے معمولی اختلاف کے ساتھ ان سب کا حاصل یہی ہے ۔اور مال سے مراد مادّی شئی ہے اور بیع کی تعریف میں مال کی شرط جوہری شرط ہے۔

قواعد الفقہ میں ہے: **الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها.** (قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر:۱۱۸،ص:۷۷، ط:اشرفی بکڈپو دیوبند)

لہذا جہاں تک حقوق کی خرید وفروخت کی بات ہے تو یہ اس امر پر موقوف ہے کہ حقوق بھی مال کی قبیل سے ہیں یا نہیں؟

چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں مذکور ہے: **تنقسم الحقوق باعتبار المالية والتعلق**

بالأموال وعدم المالية الى ستة اقسام؛ ومنها حق مختلف فى ماليته، مثل المنافع حيث ذهب الجمهور الى ان المنافع مال، وذهب الحنفية الى انها ليست مالا، وذكر الخطيب الشربينى ان المنافع يطلق عليها المال مجازاً. (مادہ:حق،ص:۴۱،ج:۱۸، ط:وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت)

مذکورہ بالاعبارت میں منافع کے مال ہونے کی مطلقاً نفی کی گئی ہے، جب کہ فقہاء کی عبارتوں سے واضح ہوتا ہے کہ نفی مطلق نہیں ہے، اس میں کچھ قیود ہیں، جیسا کہ سطور ذیل میں مصرح ہے۔

ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی، احمد رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک حقوق اور منافع کا شمار بھی مال میں ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہے کہ آپ کے نزدیک مال ہونے کے لئے اس شئی کا مادی وجود (عین) ضروری ہے، قاضی ابوزید دبوسی رحمۃ اللہ علیہ نے شوافع اور احناف کے درمیان اس اصولی اختلاف کو اس طرح ذکر کیا ہے:

الاصل عند الامام القرشي ابي عبدالله محمد بن ادريس الشافعي قدس الله سره ان المنافع بمنزلة الاعيان القائمة وعندنا بمنزلة الاعيان في حق جواز العقد عليها لاغير. (تاسیس النظر:۶۲)

امام شافعی کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے درجہ میں ہیں اور ہمارے نزدیک صرف اجارہ درست ہونے میں اعیان کے حکم میں ہیں، دوسرے احکام میں نہیں۔

بیع حقوق میں وجہ اختلاف دراصل بیع اور مال کی تعریف میں اختلاف ہے؛ چنانچہ مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، ابن عابدین لکھتے ہیں: "المراد بالمال ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمالية تثبت بتموّل الناس كافة، اوبعضهم، والتقوم يثبت به وبباحة الانتفاع به شرعا".

''مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور ''تقوم'' مالیت بنانے کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعا اس سے انتفاع جائز ہونے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے''۔(ردالمحتار:۴/۳)

اس کے بعد ابن عابدین نے الحاوی القدسی کے حوالہ سے نقل کیا ہے: المال بغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار .
(ردالمحتار:۴/۳)

مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اسے اپنی حفاظت میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو۔

ان دونوں تعریفوں میں سے کوئی تعریف ایسی نہیں ہے جو بیع کو اعیان میں منحصر کرتی ہو اور حقوق یا دائمی منافع کو صراحتاً بیع کی تعریف سے نکال دیتی ہو لیکن الدرالمختار کے مصنف علاء الدین حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے ملتقی الابحر کی شرح میں ایسی تعریف کی ہے جو بیع کو اعیان میں محدود کر دیتی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:"والمراد بالمال عين يجرى فيه التنافس والابتذال."(الدرالمنتقی بہامش مجمع الانہر:۳/۲)

مال سے مراد وہ عین (مادی اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں کے درمیان رغبت اور حرص پائی جائے اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔

مال کی تعریف میں اس بات کی صراحت کہ وہ اعیان میں سے ہونی چاہئے، اگرچہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ کسی اور حنفی فقیہ کے یہاں اتنی وضاحت سے نہیں ملتی، لیکن متاخرین فقہائے احناف کے کلام اور ان کی تعریفات سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ مال کی تعریف میں عینیت ان کے یہاں ملحوظ ہے، اسی لئے شیخ مصطفیٰ زرقاء نے ان تعریفات پر

تنقید کرتے ہوئے مال کی ایک دوسری تعریف کی ہے؛ وہ لکھتے ہیں:"المال: هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس." مال ہر وہ عین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو۔

(الفقہ الاسلامی وادلتہ لوہبۃ الزحیلی: ۴/ ۳۳۵)

ان دونوں تعریفوں کا تقاضا یہ ہے کہ مال مادی چیزوں میں محدود ہو، منافع اور حقوق مجردہ کو شامل نہ ہو، اسی لئے فقہائے احناف نے منافع اور حقوق مجردہ کی بیع جائز نہ ہونے کی صراحت کی ہے، فقہائے احناف نے صراحتاً لکھا ہے کہ حق تعلّی کی بیع جائز نہیں ہے، علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "سفل وعلو بين رجلين انهدما ، فباع صاحب العلو علوه لم يجز، لان الهواء ليس بمال". (بدائع الصنائع: ۵/ ۱۴۵)

اگر ایک آدمی کی نیچے کی منزل ہے اور دوسرے آدمی کی اوپر کی منزل اور دونوں منزلیں منہدم ہوگئیں، اس کے بعد اوپر کی منزل کے مالک نے اپنا حق علو بیچ دیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ فضا مال نہیں ہے۔

صاحب ہدایہؒ لکھتے ہیں: "لان حق التعلي ليس بمال ، لان المال ما يمكن احرازه". (فتح القدیر: ۵/ ۲۰۴) کیونکہ حقِ تعلی مال نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جس کی احراز ممکن ہو۔"

لیکن احناف کے نزدیک بھی یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ بعض ایسی جزئیات بھی مل جاتی ہیں جن میں "حقوق" کو مال کا درجہ دیا گیا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ راستہ فروخت کردینا جائز ہے، اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گذرنے کا "حق" بیچنا بھی جائز ہے، وان كان الثاني ففي بيع حق المرور روايتان ، یہ حق کو مال تسلیم کرنے کی بہترین مثال ہے۔

اسی طرح بعض مواقع پر "منافع" کو بھی مال تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ احناف کے

نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ ''مال متقوم'' ہی مہر بن سکتا ہے، جو چیز مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتی، المهر انما يصح بكل ما هو مال متقوم ،لیکن مکان میں سکونت اور جانور پر سواری کو بھی مہر قرار دینے کو صحیح مانا گیا ہے، بلکہ صاحب ہدایہ کا بیان ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''خدمت'' بھی مال ہے،ثم على قول محمد تجب قيمة الخدمة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم بمكان المناقضة، اب ظاہر ہے کہ خدمت اعیان میں سے نہیں ہے، بلکہ منافع یا حقوق ہی کے قبیل سے ہے۔

یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ ''مال'' کی جو تعریف کی گئی ہے وہ نہ نصوص شرعیہ کتاب وسنت سے ثابت ہے اور نہ صاحب مذہب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی صراحت سے، اس لئے گو فقہ حنفی کی عام متون میں ''حقوق مجردہ'' کی بیع کو منع کیا گیا ہے،لیکن فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اس باب میں توسع کی راہ اختیار کی ہے، چنانچہ فقہاء نے کچھ عوض لے کر ''حق وظیفہ'' سے دست کش ہونے کو عرف کی بناء پر درست قرار دیا ہے:

وقد تعارف الفقهاء بالقاهرة النزول عن الوظائف بان يعطى لصاحبها وتعارفوا ذلك فينبغي الجواز وانه لو نزل له وقبض منه المبلغ ،ثم اراد الرجوع عليه لايملك ذلك. (الاشباہ والنظائر: القاعدۃ السادسۃ، ص:۱۰۴)

قاہرہ میں صاحب وظیفہ کا کچھ لے کر حق وظیفہ سے اس کے حق میں سبکدوش ہو جانا فقہاء کے یہاں معروف ہے اور یہی ان کا عرف ہے،اس لئے اس صورت کو جائز ہونا چاہئے ،اگر وظیفہ سے سبک دوش ہو اور اس کے بدلہ کچھ رقم وصول کر لے پھر اس سے رجوع کرنا چاہے تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: قال العلامة العينى فى فتاواه: ليس للنزول شئ يعتمد عليه ولكن العلماء والحكام مشوا ذلك للضرورة واشترط

امضاء النظر لئلا يقع فيه نزاع. (ردالمحتار:۴/۱۴)

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے فتاوی میں لکھا ہے کہ وظیفہ سے بالعوض سبکدوشی پر کوئی قابل اعتماد دلیل موجود نہیں ہے؛ لیکن علماء اور حکام نے ازراہ ضرورت اس کی اجازت دی ہے اور قاضی کی منظوری کی شرط لگائی ہے تاکہ نزاع نہ پیدا ہو۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ ہر چند کہ ''حقوق مجردہ'' کی بیع اور اس کا عوض حاصل کرنے کے لئے عدم جواز کی طرف میلان رکھتے ہیں، تاہم ان کو بھی اعتراف ہے کہ: ان عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على اطلاقه ورأيت بخط بعض العلماء عن المفتى ابى السعود انه افتى بجواز اخذ العوض فى حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسألة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال. (رد المحتار:۴/۱۵)

حق پر عوض لینے کا عدم جواز اپنے اطلاق پر نہیں ہے، میں نے بعض اہل علم کی تحریروں میں مفتی ابوالسعود کے متعلق دیکھا کہ انہوں نے حق قرار اور حق تصرف کا عوض لینے اور پھر اس سے رجوع کے صحیح نہ ہونے کے جواز کا فتوی دیا ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ ظنی ہے، نظائر میں تعارض ہے اور بہت کچھ بحث کی گنجائش ہے۔

اصل یہ ہے کہ مال وغیرہ کی کتاب وسنت میں کوئی تعریف نہیں کی گئی ہے، اس لئے ''مال'' کی حقیقت ہر زمانہ کے عرف پر موقوف ہے، اگر کسی زمانہ میں حقوق ومنافع کی خرید وفروخت شروع ہوجائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ اب ''اعیان'' کی طرح یہ چیزیں بھی ''مال'' کے زمرہ میں آ گئی ہیں، اس لئے اگرچہ احناف میں متقدمین ''حقوق'' کو مال تسلیم نہیں کرتے اور اس لئے ان کی خرید وفروخت کی اجازت بھی نہیں دیتے، لیکن بعد کو چل کر عرف میں حقوق ومنافع بھی مال کے درجہ میں آ گئے، اس لئے اب ان کا شمار مال ہی

میں ہے،اور چوں کہ یہ عرف کتاب وسنت کی کسی نص صریح یا اجماع کے خلاف نہیں ہے،اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کا اعتبار نہ کیا جائے۔لہذا کسی شئی کے مال قرار پانے کے لئے عین ہونے کی شرط ایک اتفاق کا درجہ رکھتی ہے،جو کسی خاص زمانہ اور ماحول کے پیش نظر مقرر کی گئی تھی ،لہذا عین کی شرط پر اصرار صحیح نظر نہیں آتا،اس لئے کہ شریعت نے بعض ایسی چیزوں کو بھی قابل عوض قرار دیا ہے جو غیر اعیان،منافع اور حقوق کے قبیل سے ہیں جن کا الگ سے کوئی مادی وحسی وجود نہیں۔

مذکورہ بالا فقہی عبارتوں کا خلاصہ یہ نکلا:

(۱) فقہاء احناف نے اگر چہ بیع میں مبیع کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن انہوں نے حق مرُ ور کی بیع جائز قرار دی ہے،اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے؛ لہذا جواز بیع میں اسے عین کا حق حاصل ہوگا۔

(۲) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہ ہی حکم ہے جو اعیان کا ہے یعنی ان حقوق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور مانع موجود نہ ہو مثلا دھوکہ اور جہالت۔

(۳) جو حقوق اعیان سے تعلق نہیں رکھتے مثلا حق تعلي اِن کی بیع احناف کے یہاں جائز نہیں لیکن ازراہ صلح ان کا عوض لینا جائز ہے،جیسے کہ بعض فقہاء متأخرین نے ذکر کیا ہے۔

ان نکات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو حقوق عرفیہ اعیان سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے،احناف کے نزدیک جائز نہیں؛لیکن یہ حکم احناف کے نزدیک اس عموم کے ساتھ نہیں ہے جس کا الفاظ سے وہم ہوتا ہے بلکہ فقہاء احناف نے اس حکم سے اعیان سے تعلق رکھنے والے بعض حقوق کا استثناء کیا ہے،اس لئے کہ بعض اشیاء کو

اموال میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے، جیسا کہ علامہ ابن عابدینؒ نے کہا ہے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوجاتی ہے؛ لہذا جو ''حقوق'' عرف میں قیمت رکھنے والے مال مان لئے گئے ہیں اور لوگ ان کے ساتھ اموال والا معاملہ کرتے ہیں تو ان کی بیع بھی درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے۔

(۱) وہ حق فی الحال ثابت ہو، مستقبل میں متوقع نہ ہو۔

(۲) وہ حق صاحب حق کے لئے اصالۃ ثابت ہو محض رفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔

(۳) وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔

(۴) تحدید کرنے سے اس حق کی تحدید ہوجاتی ہو اور غرر یا جہالت کو مستلزم نہ ہو۔

(۵) تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال اور اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

(۳) اب ذیل میں جن حقوق کا عوض لینے پر فقہاء کرام نے بحث کی ہے؛ ان کی اقسام بیان کرتے ہیں؛ چنانچہ ان کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں:

(۱) شرعی حقوق یعنی وہ حقوق جو شارع کی طرف سے ثابت ہیں، ان کے ثبوت میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

(۲) عرفی حقوق یعنی وہ حقوق جو عرف کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے، پھر ان دونوں کی دو دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔

(اول) وہ حقوق جن کی مشروعیت اصحاب حقوق سے ضرر دفع کرنے کے لئے ہوتی ہے۔

(دوم) وہ حقوق جو اصالۃً مشروع ہوتے ہیں۔

پھر وہ حقوق جو اصالۃً مشروع ہوتے ہیں ان کی چند قسمیں ہیں:

(۱) وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہیں، مثلاً حق مرور (راستہ چلنے کا حق) حق شرب (پانی لینے کا حق) حق تسییل (پانی بہانے کا حق) وغیرہ۔

(۲) وہ حقوق جو کسی مباح الاصل چیز پر کسی شخص کا پہلا قبضہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں، اسے ''حق اسبقیت'' یا ''حق اختصاص'' کہتے ہیں۔

(۳) وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا کسی موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں، مثلاً زمین، مکان یا دکان کو کرایہ پر دینے کا حق، یا وقف کے وظائف میں سے کسی وظیفہ کو باقی رکھنے کا حق۔

پھر ان حقوق کا عوض لینا دو طریقوں سے ممکن ہے:

(۱) ایک یہ کہ فروختگی کے ذریعہ عوض لینا جس کی صورت یہ ہوگی کہ بائع اپنی مملوکہ چیز کو اس کے تمام مقتضیات کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل کر دے گا۔

(۲) دوسرے یہ کہ صلح اور دست برداری کے طور پر عوض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے لیکن محض اس کے دست بردار ہونے سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہیں ہوتا، جس کے حق میں وہ دست بردار ہوا لیکن جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرافی ان دونوں طریقوں کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط، فالنقل ينقسم الى ماهو بعوض فى الاعيان، كالبيع والقرض....والى ماهو بغير عوض، كالهدايا والوصايا....فان ذلك كله نقل ملك في اعيان بغير عوض، واما الاسقاط فهو اما بعوض كالخلع، والعفو على مال....فجميع هذه الصور

يسقط فيها الثابت، والا ينتقل الى الباذل ماكان يملكه المبذول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما. (الفروق للقرافی:۳/۱۱۰،الفرق التاسع والسبعون)

حقوق واملاک میں تصرف کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ مالک اپنا حق یا اپنی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل کردیتا ہے۔اور کبھی تصرف کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنا حق اور ملکیت ساقط کردیتا ہے،حق اور ملکیت کی منتقلی کبھی بالعوض ہوتی ہے،مثلا بیع وقرض کی صورت میں ، اور کبھی بلاعوض ہوتی ہے مثلا ہدیہ اور وصیت کی صورت میں، ان دونوں صورتوں میں بلاعوض اشیاء میں ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے،حق اور ملکیت کا ساقط کرنا بھی کبھی بالعوض ہوتا ہے مثلاخلع اور مال لے کر معاف کردینا....ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق ساقط ہوجاتا ہے اور دینے والے کی طرف وہ چیز منتقل نہیں ہوتی،جس کا دیا ہوا شخص مالک ہوجاتا ہے یعنی حفاظت،غلام کی بیع اوراس طرح کی چیزیں۔

(۱)حقوق شرعیہ:

مناسب ہے کہ ہم پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی قسموں کو ذکر کرکے ہر ایک قسم پر علاحدہ گفتگو کریں؛ پھر فقہاء کی مذاہب سے دورحاضر میں رائج حقوق کا حکم شرعی اوران کاعوض لینے کا حکم جاننے کی کوشش کریں،اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم حقوق کی بنیادی اقسام پرنظر کریں؛وہ یہ ہیں:

''حقوق شرعیہ'' سے مراد وہ حقوق ہیں جن کا ثبوت شارع کی طرف سے ہوا ہے، قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے،یعنی ان کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے شارع کی طرف سے ''نص جلی'' یا ''نص خفی'' کی بنا پر ہوا ہے،اگرنص نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا مثلا حق شفعہ،حق ولاء،حق وراثت،حق نسب،حق قصاص ، بیوی سے متمتع ہونے کا حق، طلاق ،حضانت اورولایت کا حق،شوہر کی باری میں بیوی کا حق۔

حقوق شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقوق اصلیہ اور دوسری حقوق ضروریہ۔

(اول) وہ حقوق شرعیہ جو اصالۃ ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق سے ضرر دور کرنے کے لئے ان کی مشروعیت ہوئی ہے۔ انہیں ہم ''حقوق ضروریہ'' کا نام دے سکتے ہیں، جیسے حق شفعہ کہ شریعت نے شریک جائیداد اور پڑوسی کو دفع ضرر کے لئے حق شفعہ دیا ہے۔

حقوق ضروریہ کا حکم یہ ہے کہ کسی بھی طریقے سے ان کا عوض لینا جائز نہیں، نہ تو فروختگی کے ذریعہ، نہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ عوض لینا جائز ہے۔

(دوم): وہ حقوق شرعیہ جو اصحاب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے، انہیں ہم ''حقوق اصلیہ'' کہہ سکتے ہیں، مثلاً حق قصاص۔

حقوق اصلیہ:

حقوق شرعیہ کی دوسری قسم وہ حقوق ہیں جو صاحب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے طور پر ان کی مشروعیت نہیں ہوئی ہے مثلا حق قصاص، نکاح کو باقی رکھ کر شوہر کا بیوی سے متمتع ہونے کا حق، حق میراث وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ بیع کے طریقہ پر تو ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، یعنی اس کی گنجائش نہیں کہ خریدار کی طرف وہ حق منتقل ہوجائے اور بائع کو جو استحقاق تھا وہی خریدار کی طرف منتقل ہوجائے۔

البتہ صلح اور دست برداری کے ذریعہ ان حقوق کا معاوضہ لینا جائز ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ صاحب حق اپنا حق استعمال کرنے سے باز آجائے اور اس شخص سے مال لے لے جسے اس حق سے نقصان پہنچتا ہے، بشرطیکہ وہ حق فی الحال موجود اور قائم ہو، مستقبل میں وجود متوقع نہ ہو؛ ورنہ صلح اور دست برداری کے ذریعہ بھی عوض لینا درست نہیں، جیسے وارث

کا وراثت میں حق جب کہ مورث زندہ ہو۔

حقوق ضروریہ اور حقوق اصلیہ کے درمیان یہ فرق فقہاء احناف میں سے علامہ بیری نے شرح الاشباہ والنظائر میں ذکر کیا ہے۔

الموسوعۃ الفقھیہ میں ان دونوں کے درمیان فرق کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ بعض وہ حقوق ہیں جن پر فی الحال ملکیت ثابت نہیں ہوتی؛ بلکہ صرف حق کا استحقاق ہوتا ہے اور صاحب حق کو ان پر مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں ہوتا، اس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں ہے۔ البتہ صاحب حق متعین رقم لے کر اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو ایسا شرعا صحیح ہوگا بشرطیکہ وہ حقوق اصالۃ محض نیکی اور صلہ رحمی کی بنیاد پر ثابت ہوں، جیسے حق قصاص اور حق نکاح وغیرہ۔

اور اگر وہ حقوق اس قسم کے ہیں جو محض رفع ضرر کی بنیاد پر ثابت ہیں تو ان کی نہ بیع جائز ہے اور نہ ہی کوئی رقم لے کر مصالحت اور حق سے دست برداری درست ہے جیسے شفیع کے لئے حق شفعہ، زوجہ کے لئے حق قسم اور مخیّرہ کا حق خیار وغیرہ۔ (الموسوعۃ الفقہیۃ: ج:۴، ص:۲۴۳)

حقوق عرفیہ:

حقوق کی دوسری قسم کو حقوق عرفیہ کہہ سکتے ہیں، حقوق عرفیہ سے مراد وہ شرعی حقوق ہیں جن کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے عرف وعادت کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں، یہ حقوق اس اعتبار سے شرعی ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے عرف وتعامل کی بنا پر انہیں تسلیم کیا ہے، لیکن ان حقوق کا ماخذ عرف ہے، نہ کہ شریعت، مثلا راستہ میں چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔

(۱) اشیاء سے انتفاع کا حق: اس سے مراد مادی اشیاء کے منافع سے استفادہ کا حق ہے، اگر یہ انتفاع متعین مدت کے لئے ہو تو اجارہ کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہے، اور اس

پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے مثلاً معین مدت کے لئے مکان میں سکونت سے استفادہ کرنا ،لہذا مالک کے لئے اس انتفاع کا عوض اس طرح لینا جائز ہے کہ وہ اپنا مکان معین مدت کے لئے طے شدہ کرائے پر کسی کو دے دے۔

لیکن اگر مالک یہ منفعت دوسرے شخص کی طرف ہمیشہ کے لئے منتقل کرے تو یہ اس منفعت کی فروختگی ہے،فقہائے احناف نے بھی اسے ''بیع الحقوق المجر دہ'' کے نام سے ذکر کیا ہے ،اس بیع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں، بعض فقہاء نے حقوق مجردہ کی بیع کو مطلقاً جائز کہا ہے، بعض حضرات فقہاء نے اسے مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے، بعض فقہاء نے بعض حقوق مجردہ کی بیع جائز قرار دی ہے اور بعض نے حقوق مجردہ کی فروختگی ناجائز قرار دی ہے۔

فقہاء نے اس قسم کے جو حقوق ذکر کئے ہیں وہ مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱) حق مرور (۲) حق تعلی (۳) حق تسہیل (۴) حق شرب (۵) دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق (۶) دروازہ کھولنے کا حق۔

فقہائے احناف کے مشہور قول کے مطابق یہ سارے حقوق مجردہ ہیں، جن کی بیع جائز نہیں اور ائمۂ ثلاثہ کی کتابوں میں معروف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر حقوق کا عوض جائز ہے۔

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد بیع کی تعریف ہے، جن لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے، ''مال کا تبادلہ مال سے کرنا'' اور مال کو عین (مادی محسوس چیز) کے ساتھ خاص کیا، انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو ناجائز کہا ہے؛ کیوں کہ حقوق مجردہ اعیان نہیں ہے اور جن لوگوں نے بیع کی تعریف کو عام کر کے منافع کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

احناف کا مذہب:

فقہائے احناف کے یہاں بیع کی مشہور تعریف یہ ہے ''مال کا مال سے تبادلہ کرنا'' (البحر الرائق:۲۵۲/۵) بعض فقہاء نے یہ تعریف کی ہے ''ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے تبادلہ کرنا'' (بدائع الصنائع:۱۳۳/۵) لیکن مرغوب چیز سے مراد احناف کے یہاں مال ہی ہے کیونکہ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ، جنہوں نے بیع کی یہ تعریف کی ہے انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''بیع مال سے مال کے تبادلہ کا نام ہے'' (بدائع الصنائع:۱۴۰/۵) اسی طرح صاحب الدر المختار نے شرح ملتقی الابحر میں صراحت کی ہے کہ مرغوب چیز سے مال ہی مراد ہے۔

پس مال کی تعریف شارع نے خود بیان نہیں کی ہے اور یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے؛ بلکہ یہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے، ابتداء ہی سے اس میں اختلاف رائے رہا ہے اور ہر دو فریق کے پاس اس سلسلہ میں قرآن وحدیث کی کوئی واضح دلیل نہیں ہے۔

مال ہونے کے تین بنیادی عناصر:

پھر غور کیا جائے تو کسی بھی شئی کی شرعی حیثیت اور حقیقت جاننے کے لئے بنیادی طور پر تین مآخذ ہیں: (۱) شارع کی صراحت (۲) لغت (۳) عرف وعادت۔

جیسے ''صلاۃ'' اس کے لغوی معنی دعا ہے، لیکن شریعت نے ''مخصوص افعال'' کو ''مخصوص طریقے'' سے ادا کرنے کو صلاۃ کہا ہے، گویا شارع کی جانب سے اس کی تعیین موجود ہے اور وضوء اور تیمّم میں ہاتھ یا چہرے کی مقدار لغت نے متعین کردی ہے، اسی طرح بکثرت ایسی اصطلاحیں پائی جاتی ہیں، جن کی تعیین اور تحدید عرف کی بنیاد پر کی گئی ہے۔

''مال'' کے سلسلہ میں غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قرآن وحدیث میں باوجودے کہ اس کا استعمال متعدد مقامات پر ہوا ہے، لیکن صراحت کے ساتھ اس کے معنی کی وضاحت اور حدود اربعہ کی تعیین نہیں کی گئی ہے، نیز اہل لغت کی تحقیق کو سامنے رکھا جائے تو

اس سے بھی وضاحت نہیں ہو پا رہی ہے؛ کیوں کہ خود اس کے ''مادہ'' میں اختلاف ہے اور پھر معنی کی تعیین میں بھی کئی احتمالات اور اقوال پائے جاتے ہیں۔

بعض حضرات نے لغت کی جگہ اس چیز کے قابل انتفاع ہونے کو ذکر کیا ہے، جیسے ریشم کے کیڑوں اور انڈوں کی بیع امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے، لکونہ منتفعا بہ. (البحر الرائق، ج:٦،ص:٧٨)اس بارے میں صاحب مجمع الانہر نے صاف لکھا ہے کہ والشئی انما یصیر مالا لکونہ منتفعا بہ . (ج:٢،ص:٥٧)

اب تیسرا ماخذ ''عرف'' رہ جاتا ہے، جب نص میں صراحت اور لغت میں وضاحت موجود نہ ہو تو عرف کا اعتبار کیا جاتا ہے، فقہاء کرام کا متفق اصول ہے: کل ما ورد بہ الشرع مطلقاً، ولا ضابط لہ فیہ، ولا فی اللغۃ، یرجع فیہ الی العرف. (الاشباہ للسیوطی: فصل فی تعارض العرف مع اللغۃ، ص:١٩٦) یعنی شریعت میں جو شئی مطلق وارد ہو، نہ شریعت میں اس کے لئے کوئی ضابطہ ہو اور نہ ہی لغت میں، تو ایسی صورت میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اسی طرح علامہ ابن العابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فقہاء کا ایک مسلمہ ضابطہ نقل کیا ہے کہ الثابت بالمعروف کالثابت بالنص یعنی عرف کی بنیاد پر ثابت شدہ شئی کا حکم ایسا ہی ہے، جیسے کہ وہ شئی جو صراحت سے ثابت ہوئی ہو۔

دراصل فقہ حنفی میں مجتہد فیہ اور غیر منصوص مسائل میں عرف کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوتی ہے، خصوصیت سے معاملات کے باب میں عرف و عادت کا خاص دخل ہوتا ہے، بلکہ فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو عرف کو ترجیح دی جائے گی اور ظاہر روایت کو ترک کر دیا جائے گا۔ چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے:

اعـلـم ان الـمسائل الفقهية اما ان تكون ثابتة بصريح النص، وهى الفصل الاول، وامـا ان تـكـون ثـابتة بضرب اجتهاد ورأى، وكثير منها ما يثبته المجتهد عـلـى مـا كـان فـى عـرف زمـانـه بحيث لو كان فى زمان العرف الحادث لقال بـخـلاف مـا قـالـه اولا، ولهـذا قـالوا فى شروط الاجتهاد انه لا بد فيه من معرفة عـادات الناس، فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان والمكان ولهذا ترى مشـائـخ الـمذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد فى مواضع كثيرة. (مجموعہ رسائل ابن عابدین:۲/۱۲۳)

فقہی مسائل یا تو صریح نص (قرآن وحدیث) سے ثابت ہوتے ہوں گے، یہ پہلی صورت ہے، یا قیاس واجتہاد سے ثابت ہوں گے،اس دوسری قسم کے مسائل میں سے بہت سے مسائل کی بنیاد مجتہد اپنے زمانہ کے عرف پر رکھتا ہے، اگر وہ مجتہد اس نئے عرف کے زمانہ میں موجود ہوتا تو اس کی رائے اپنی موجودہ رائے کے خلاف ہوتی،اسی لئے فقہاء نے اجتہاد کی ایک شرط یہ بتائی کہ لوگوں کی عادات کی واقفیت رکھتا ہو، کیوں کہ بہت سے احکام زمانہ اورمکان کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں،یہی وجہ ہے کہ آپ دیکھیں گے کہ مسلک حنفی کے فقہاء نے بہت سے مسائل میں خود امام صاحب کی تصریحات سے اختلاف کیا ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہی ہے کہ مجتہد فیہ مسائل میں عرف کی حیثیت فیصلہ کن ہوا کرتی ہے،حتی کہ عرف کی بنیاد پر ظاہر روایت سے بھی عدول کیا جائے گا، بلکہ شامی نے ان لوگوں کو تنبیہ کی ہے جو تبدیلی عرف کے باوجود مسائل میں ظاہر روایت پر فتوی دیتے ہیں اور عرف کو نظر انداز کر جاتے ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

فهـذا كـلـه وامثـالـه دلائـل واضحة على ان المفتى ليس له الجمود على الـمـنـقـول فى كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان واهله، والا يضيع كثيرة

ویکون ضررہ اعظم من نفعه.

پس یہ اور اس جیسی مثالیں اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مفتی کے لئے یہ بات درست نہیں ہے کہ وہ زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کئے بغیر ظاہر روایت کے اقوال پر جمود کئے رہے، ورنہ بہت سے حقوق ضائع ہوجائیں گے اور اس کا نقصان اس کے نفع سے زیادہ ہوجائے گا۔

پس جب ''مال'' کی تعریف اور اس کی حدود اربعہ کی تحدید وتعیین نہ تو قرآن وحدیث میں ہے اور نہ ہی اہل لغت کی تصریحات سے قطعی طور پر اس کا ثبوت ملتا ہے، تو اس میں اصل مدار عرف وعادت ہوگا، گویا مال کی حقیقت عرف سے وابستہ ہے، چنانچہ ہر شئی جسے سماج میں مال تصور کیا جاتا ہو، اس کا لین دین اور اس کی خرید وفروخت معاشرہ میں مروج ہو، اور اس کی ممانعت پر نص وارد نہ ہو تو اسے مال قرار دیا جائے گا اور وہ قابل عوض شمار ہوگا، بشرطیکہ اس میں نہ تو کھلا ہوا استحصال ہو، نہ غرر ہو اور نہ ایسا ابہام ہو جو نزاع کا باعث بن جائے۔

پس مال کی تعریف کرتے ہوئے اہل علم نے ''عین'' کی جو شرط لگائی ہے وہ شرط حقیقی نہیں ہے، بلکہ عرفی ہے، اور موجودہ دور میں جب کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ معنوی اشیاء بھی ذی قیمت ہوتی ہیں اور معاشرہ میں قومی وبین الاقوامی سطح پر ان کا لین دین اور ان کی خرید وفروخت مروج ہے، تو ''مال'' کی تعریف میں مادی اور غیر مادی دونوں اشیاء شامل ہوگی اور ان کی خرید وفروخت جائز ہوگی۔

ممتاز محقق اور فقیہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے عرفی حقوق کو تین زمروں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) اشیاء سے انتفاع کا حق (۲) حق اسبقیت (۳) حق عقد۔

دوسری قسم حق اسبقیت سے مراد یہ ہے کہ جو چیزیں اصلاً مباح ہوں، ان میں سے کسی

چیز پر سب سے پہلے قابض ہونے کی وجہ سے انسان کو مالک بننے کا حق یا اس مال کے ساتھ ایک خصوصیت حاصل ہوتی ہے، اسی کو ''حق اسبقیت'' کہا جاتا ہے۔

تیسری قسم ''حق عقد'' ہے، اس سے مراد کسی دوسرے کے ساتھ عقد کو وجود میں لانے یا عقد کو باقی رکھنے کا حق ہے، مثلاً مکانات اور دوکانوں کو خالی کرنے کا، یہ مالک مکان یا دوکان کے ساتھ عقد اجارہ کو وجود میں لانے یا اس کو باقی رکھنے کا حق ہے، اسی طرح ''حق وظیفہ'' ہے کہ یہ حکومت یا وقف کے متولی کے ساتھ عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا حق ہے۔

حقوق عرفیہ کی ان تینوں قسموں کا ذکر فقہ کی قدیم کتابوں میں موجود ہے، نیز فقہاء کے ہاں یہ بحث بھی ملتی ہے کہ ان کی خرید وفروخت درست ہے یا نہیں؟

یہ بات بھی واضح ہے کہ بعض حقوق وہ ہیں، جن کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کا عوض نہیں لیا جاسکتا، اور ان کی خرید وفروخت جائز نہیں، بعض حقوق وہ ہیں جن کو شریعت نے قابل معاوضہ قرار دیا ہے، اس لئے ان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں، بعض حقوق جو عرف ورواج کی بنیاد پر قابل معاوضہ تسلیم کئے جانے لگے ہیں ان کے سلسلہ میں علماء وارباب افتاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، تاہم اس دور کے اکثر اہل علم ان کو قابل معاوضہ تسلیم کرتے ہیں، ایسی صورت میں کچھ اصول وحدود کی تعیین ضروری ہے، جن کو حقوق کے قابل معاوضہ ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں معیار بنایا جائے، اس سلسلہ میں کوئی منضبط بحث ایک جگہ نہیں مل سکی؛ البتہ حقوق مجردہ کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں مختلف اہل علم اور خاص کر علامہ شامی نے جو بحث کی ہے، ان کو سامنے رکھتے ہوئے جو چند نکات منقح ہوتے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

(۱) جو حقوق فی الحال ثابت نہیں ہیں؛ بلکہ مستقبل میں ان کا پایا جانا متوقع ہے، ان کا عوض لینا کسی صورت میں جائز نہیں ہے، مثلاً حق وراثت کا عوض لینا خود مورث ہی کی زندگی

میں،اسی طرح مولی کاولاءعتاقہ حاصل کرناغلام کی زندگی میں،وغیرہ۔

(۲)وہ حقوق جواصحاب حقوق کے لئے براہ راست (اصالۃً) ثابت ہوئے ہوں، نہ کہ دفع ضررومشقت کے طور پر،اوروہ قابل انتقال بھی نہ ہوں،توان کاعوض لینا بیع کے طور پر جائزنہیں ہے،البتہ ان پر مال کے بدلہ میں صلح کرنااوراس سے دستبردارہونا جائزہے، واذا كان ثبت على وجه البر والصلة فيكون ثابتا له اصالةً فيصح الاعتياض عنه.
(جیسے حق قصاص،شوہرکابیوی کےساتھ نکاح باقی رکھنے کاحق)

(۳)وہ حقوق جودفع ضرر کے لئے اصحاب حقوق کے واسطےثابت ہوئے ہیں،ان کاعوض لیناکسی بھی صورت میں جائزنہیں ہے،نہ تو بیع کے طریقہ پراورنہ صلح ودست برداری کے ذریعہ،جیسےحق شفعہ اورطلاق کے بارے میں عورت کاحق خیارجس کوعلاحدگی کااختیار دےدیا گیاہو،وغیرہ، الحق اذا كان شرع لدفع الضرر فلا يجوز الاعتياض عنه. (الموسوعہ الفقہیہ :۴/۲۴۳)

(۴)وہ حقوق جومحل میں موجودہوں،یعنی اعیان کےساتھ وابستہ ہوں،توان کاعوض لیناجائزہے،مثلاً راستہ چلنے کاحق، پانی بہانےاورحاصل کرنے کاحق وغیرہ۔اورحق تعلي کی بیع جائزنہیں،اس لئے کہ یہ کسی پائندہ مادی چیز سے متعلق نہیں،لیکن بطورصلح حق تعلي سے مال کےعوض دسبرداری جائزہے۔

(۵)وہ حقوق جوعرف کی وجہ سے مال شمارکئے جانے لگے ہیں،یعنی جن سے حقیقۃً انتفاع کیاجاتاہو،ان کاعوض لینابھی جائزہوگا، بشرطیکہ اس میں غرروجہالت نہ پائی جائے اورشریعت کےمقررہ اصول سےتعارض نہ ہو،یعنی شرعاً انتفاع جائزہو، والمالية انما تثبت بتمول الناس كافة او بتقوم الناس. (البحرالرائق:۵/۲۷۷)

(۶)ان امور کےعلاوہ اس بات کاذکرکرنابھی مناسب ہوگاکہ عرف کی بنیادپرنص

کے کسی حکم کو معطل نہیں کیا جاسکتا، ہاں! عرف عام (جو تمام علاقوں میں مروج ہو) کی بناء پر نصوص میں تخصیص کی جاسکتی ہے، جیسا کہ اہل علم نے عرف وعادت کے مباحث میں لکھا ہے ،لہذا اگر کسی حق کا معاوضہ مروج ہوگیا ہو؛ لیکن کوئی نص اس حق کو یا اس کی قیمت کے لینے کو نادرست قرار دیتی ہو تو ایسے عرف ورواج کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

خلاصۂ بحث

جو چیزیں مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں اور جن پر کسی فرد کی ملکیت نہیں؛ بلکہ یکساں طور پر سب کو ان سے مستفید ہونے کا حق حاصل ہے ان کی بیع شرعًا جائز نہیں مثلا دریا ،سمندر، بارش اور چشمے کا پانی، دریا کی مچھلی، صحرا کی لکڑی وغیرہ؛ لیکن اگر احراز اور تملک حاصل ہو جائے تو وہ چیزیں بھی فروخت کی جاسکتی ہے جیسے برتن میں محفوظ کئے گئے پانی ،جنگل سے کاٹ کر لائی گئی لکڑی کی بیع وشراء کرنے کی شریعت میں گنجائش ہے۔ لہذا الف، با اور جیم میں مذکور حقوق کی بیع جائز نہ ہونی چاہئے اسلئے کہ یہ ایسے حقوق ہیں جو مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں اور ان کا احراز بھی ممکن نہیں، اس لئے کہ احراز کی صورت میں ایک ہی شخص کی اجارہ داری ہو جاتی ہے جس میں اس جگہ کے باشندوں کو ضرر لاحق ہوسکتا ہے اس لئے کہ یہ ہی کام اگر بہت سے افراد کرتے تو عوام کو وہ چیز کم قیمت پر بھی مل سکتی تھی؛ لیکن ایک ہی شخص اگر فروخت کرے گا تو اپنی من چاہی قیمت پر وہ فروخت کرے گا جیسے کہ اسی علت کی بنیاد پر شریعت مطہرہ نے بیع الحاضر للبادی سے منع فرمایا ہے کہ شہری پھر اس مال کے اندر من مانی کرے گا اور شہر والوں کو ضرر لاحق ہوگا اور وہ چیز گراں قیمت میں خریدنی پڑے گی ،لہذا اس علت کی بنا پر ایک ہی شخص کی اجارہ داری جائز نہیں تو جب اس کو خود اپنی اجارہ داری کا حق نہیں، تو اس حق کو وہ دوسروں کو کیسے بیچ سکتا ہے، یا اس سے دست برداری کا وہ عوض کیسے لے

سکتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا یوسف صاحب لدھیانوی ؒ لکھتے ہیں: دریا کی مچھلیوں کا ٹھیکے پر دینا، چونگی ٹھیکے پر دینا، فقہاء نے دونوں کو ناجائز لکھا ہے، اسی طرح گاہکوں کو بیچ دینا بھی ناجائز ہے اور اس سے حاصل ہونے والی رقم حرام ہے۔ (آپ کے مسائل اور ان کا حل: خرید وفروخت اور محنت مزدوری...، ۷/ ۴۸، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

(ھ) میڈکل اسٹور کھولنے کے لئے حکومت کی طرف سے لائسنس مل جاتا ہے چونکہ اس حق سے (۱) انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعا انتفاع جائز بھی ہے۔ (۲) تاجروں کے نزدیک یہ ایک قیمتی شئی ہے، اس کی اجرت عرف میں لی جاتی ہے، اس کو حاصل کرنے کے لئے مال بھی خرچ کرنا پڑتا ہے۔ (۳) یہ حق اصحاب حق کو اصالۃ حاصل ہے نہ کہ محض دفع ضرر کے لئے، نیز یہ فی الحال موجود ہے نہ کہ مستقبل میں متوقع لہذا یہ قابل معاوضہ حق ہوا۔ (۴) اور کسی چیز کا قانونی طور پر محفوظ ہونا بھی قابل ادخار ہونے کے لئے کافی ہے۔ اس لئے راقم الحروف کی رائے میں وہ اس پر ماہانہ ایک متعینہ رقم وصول کرسکتا ہے۔

(۱) حقوق کی وضاحت، شرائط اور تعریف نمبر: ۱ کے ماتحت ذکر کی گئی ہے۔

(۲) جواز وعدم جواز کی شرائط و وجوہات نمبر: ۲ میں مذکور ہے۔

(۳) حقوق کی مختلف قسمیں یہ ہیں:

(۴، ۵، ۷) حقوق شرعیہ ضروریہ کا حکم:۔ کسی بھی طریقہ سے ان کا عوض لینا جائز نہیں، نہ فروختگی کے ذریعہ نہ صلح اور دست برداری کے ذریعہ۔

حقوق شرعیہ اصلیہ کی بیع نہیں ہوسکتی لیکن ان میں بعض حقوق جو قابل صلح ہے ان کے اندر صلح ہوسکتی ہے اور حقوق عرفیہ میں جن کا تعلق کسی عین سے ہے تو ان کی بیع وشراء جائز ہے اور جن کا تعلق کسی حق کے انشاء سے ہو جیسے تجارتی لائسنس، حق

طباعت وغیرہ تو اس کی بیع تو نہیں ہوسکتی لیکن بطریقۂ صلح اس کا معاوضہ لیا جاسکتا ہے۔

(۲) ا،ب،ج،ھ، میں ذکر کیا جاچکا۔

(۸) مال متقوم قرار دینے کے لئے درج ذیل شرائط ملحوظ رکھی جائے۔

- وہ حق فی الحال ثابت ہو مستقبل میں متوقع نہ ہو۔
- وہ حق صاحب حق کے لئے اصالۃ ثابت ہو، محض رفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔
- وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔
- تحدید کرنے سے اس حق کی تحدید ہو جاتی ہو اور غرر یا جہالت کو مستلزم نہ ہو۔
- تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال اور اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

(۹) اگر سوسائٹی والے ہر ایک پھیری والے کو داخلہ کی اجازت نہ دیتے ہوں اور یہ شخص درمیان میں رہ کر اس شخص کی سوسائٹی والوں سے بات کرادے اور معاملہ طے کرادے تو دلالی کے طور پر کمیشن لینے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔ نیز ان معاملات میں شرکت وجوہ یعنی (جتنا تم بیچو گے اس کا دو فیصد نفع تمہارا اور ایک فیصد میرا) اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں، اس لئے کہ یہ تو وہاں جائز ہوتا جہاں یہ شخص کمیشن ایجنٹ ہو اور دوسرے کا مال فروخت کر رہا ہو اور یہاں ایسا نہیں، اس لئے کہ یہ تو اپنا مال فروخت کرنے کے لئے حق طلب کر رہا ہے نہ کہ دوسرے کا اور اس میں کسی کو اسے روکنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مباح عام کے قبیل سے ہے، جیسے حضرت مفتی تقی صاحب دامت برکاتہم انعام الباری میں تحریر فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کو نصف پر گھاس کاٹنے کو دیتا ہے کہ تم اتنی جگہ سے گھاس کاٹو تو اس میں نصف میری اور نصف تمہاری تو یہ جائز نہیں، اس لئے کہ گھاس کاٹنا یہ مباح عام ہے، اس میں

شرکت ہو ہی نہیں سکتی۔

(۱۰) اگر کسی نے اس طرح کے حقوق پر باہمی رضامندی سے عوض لے لیا تو اگر اصل مالک تک اس کا پہنچانا ممکن ہو تو پہونچانا لازم ہے ورنہ اگر ممکن نہ ہو تو مالک کی طرف سے اس کو صدقہ کردے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

طویل مدتی کرایہ کے مکانات اور دوکانوں میں حق وراثت کا مسئلہ

ہندوستان کے طول وعرض میں یہ بات بکثرت سامنے آتی ہے کہ ایک شخص کسی دوکان یا مکان کا کرایہ دار ہوتا ہے اور وہ مکان سالوں سے معمولی کرایہ پر اس کے تصرف میں رہتا ہے اور ملکی قانون کے اعتبار سے لمبی مدت سے قابض کرایہ دار سے دوکان یا مکان خالی کرانا سخت مشکل ہے، اب ہوتا یہ ہے کہ اگر اس کرایہ دار کا انتقال ہو جائے اور اس کی کئی اولادیں ہوں تو ان اولادوں میں جو چالاک ہوتا ہے وہ مورث کے مرنے کے بعد جوڑ توڑ کر کے مالک سے اپنے نام کرایہ داری کرالیتا ہے اور اس جگہ پر قبضہ کر کے دیگر وارثین کو محروم کر دیتا ہے اور کرایہ داری کا معاملہ ہونے کی وجہ سے دیگر وارثین کوئی قانونی کارروائی بھی نہیں کر پاتے ،اس سے بظاہر ان کی سخت حق تلفی ہوتی ہے تو اس صورتِ حال میں سوال یہ ہے کہ:

(۱) ایسے طویل مدتی کرایہ داروں کو شرعاً کرایہ دار ہی کے درجہ میں مانا جائے گا یا مالک کے درجہ میں؟

(۲) اس طرح کی دوکانوں اور مکانوں میں کرایہ دار کے انتقال کے بعد سب وارثین کا حق ہوگا یا نہیں؟

(۳) اگر ایک وارث قابض ہو کر دیگر وارثوں کو محروم کر دے اور اپنے نام کرایہ داری کرالے تو اس کا یہ عمل شرعا درست ہوگا یا نہیں؟

(۴) اگر کریہ ادار کو مکان خالی کرنے کا کوئی معاوضہ ملتا ہے تو اس کی کیا حیثیت ہے؟ اس میں وراثت جاری ہوگی یا نہیں؟

طویل المدت کرایہ کے مکانات اور دوکانوں پر قبضہ اور اس کے احکام

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

ہر ایک انسان کے ساتھ کچھ لازمی ضرورت وابستہ ہے، جیسے نان، نفقہ، مسکن ورہائش گاہ، نان نفقہ کے لئے محنت ومزدوری کرتا ہے یا تجارت، اور تجارت کے لئے دوکان کی ضرورت رہتی ہے، اسی طرح اپنے اور اہل وعیال کے لئے رہائش گاہ کی ضرورت رہتی ہے؛ لیکن آدمی کے قبضہ میں اپنی ملکیت کی دوکان یا مکان نہیں ہے تو وہ کرایہ پر لیتا ہے، اس کو اصطلاح فقہ میں ''اجارہ'' کہتے ہیں۔

اجارہ کی تعریف اصطلاح فقہ میں یہ ہے: وہ ایسا عقد معاوضہ ہے، جس میں عوض کے بدلہ میں کسی شئی کی منفعت کا مالک بنا دیا جائے، جیسا کہ دکتور وہبہ زحیلی رقم طراز ہیں: **ومعنی الایجار لغة: بیع المنفعة، ومعناه الشرعی هو معناه اللغوی، ولذا قال الحنفیة: الایجار عقد علی المنافع بعوض.** (الفقہ الاسلامی وادلتہ: الفصل الثالث: عقد الایجار، المبحث الاول، ص: ۳۱۷ء۳۲، ج: ۴، دار الفکر)

کتب فقہ میں ''اجارہ'' کو بیوعات ہی کے تحت ذکر کیا جاتا ہے؛ لیکن یہ بیع نہیں ہے، گو اجارہ خرید وفروخت کی قبیل سے ہے؛ لیکن ان دونوں میں بنیادی فرق اور نقطۂ امتیاز یہ ہے کہ اجارہ میں خود شئی فروخت نہیں کی جاتی، صرف اس کا نفع فروخت کیا جاتا ہے، جیسا کہ مذکور الصدر تعریف سے واضح ہو رہا ہے، جب کہ بیع میں نفس شئی ہی فروخت کی جاتی ہے۔

اس سے یہ بھی مفہوم ہو رہا ہے کہ آدمی چاہے مدت دراز مکان ودوکان میں رہے

؛لیکن وہ اس طویل مدت کرایہ داری کی وجہ سے دوکان یا مکان کا مالک نہیں بن جاتا، چاہے حکومتی قانون اس کو مالک بنادے، اس لئے کہ ایک مؤمن اور مسلمان اس باب میں احکام شرعیہ کا پابند ہے اور شرعا کسی چیز کے کسی آدمی کے قبضہ میں آنے کے کچھ طریقے ہیں، منجملہ خرید وفروخت کر کے آدمی مالک بن سکتا ہے، یا کسی نے دوکان یا مکان ہبہ کر دیا، یا کسی دوکان ،مکان یا زمین میں باپ یا مورث کا شرعی حق ملکیت تھا، اب اس وارث کو وراثۃً مل جائے تو اس کو ملکیت حاصل ہوگی، لیکن اجارہ میں شرعی طور پر کسی کو حق ملک حاصل نہیں ہوتا۔

نیز اگر مالک مکان اور کرایہ دار دونوں مسلمان ہیں اور کرایہ دار وہ مکان حقیقی مالک کے حوالہ کر دے تو کوئی قانونی گرفت نہ ہوگی یا حکومت اس میں کوئی دخل نہیں دیتی۔

اجارہ کی چند شرطیں:

پھر اس عقد اجارہ میں بھی دیگر عقود کی طرح کچھ شرائط ہیں:

انعقاد اجارہ اور اس کی صحت کے لئے جو شرائط ہیں اس میں سے بعض نفس عقد سے متعلق ہے اور بعض اس عقد کے فریقین سے، میں ذیل میں ان شرائط کا استقصاء واحاطہ کرنے کے بجائے ان شرائط کے ذکر پر اکتفاء کروں گا جس کا سوال مذکور سے تعلق ہو۔

اجارہ میں اجرت اور منفعت دونوں کی تعیین ضروری ہے؛ کیوں کہ اگر تعیین نہ ہوئی تو بعد میں لڑائی جھگڑے پیدا ہوں گے، اسی کو ان الفاظ میں فقہاء نے بیان کیا ہے: وشرطها ان تكون الاجرة و المنفعة معلومتين لان جهالتهما تفضى الى المنازعة .

(تبیین الحقائق: کتاب الاجارۃ، ص:۱۰۵، ج:۵، ط: دار الکتاب الاسلامی القاہرہ)

لہذا منفعت اس طرح واضح طور پر معلوم ہونی چاہئے کہ اس کے نتیجہ میں وہ جہالت جو فریقین کے درمیان نزاع کا باعث بن سکتی ہے معدوم ہو جائے، کیوں کہ غیر متعین اور مبہم صورت نفع میں ہو یا اجرت میں، نزاع کا باعث بن سکتی ہے۔

اوراجرت ومنفعت کی تعیین میں مدت کی تعیین کا بھی دخل ہوتا ہے،،اس لئے مدت عقد کے وقت متعین کی جائے یا بعد میں دونوں صحیح ہے،جیسا کہ زیلعی لکھتے ہیں:**والمنفعة تعلم ببيان المدة كالسكنىٰ والزراعة فيصح على مدة معلومة فيجوز؛ طالت المدة اوقصرت، تاخرت بان كانت مضافة اوتقدمت بان كانت متصلة بوقت العقد.** (تبیین الحقائق:ص:۱۰۶)

عقداجارہ ختم ہونے کی صورتیں:

اوراگر مالک مکان نے اصول شرعیہ سے ناواقفی یا کرایہ دار کوامانت دار سمجھتے ہوئے اعتماد کرکے مدت متعین نہ کی ہوتو بھی نسلوں اور پشتوں تک یہ کرایہ باقی نہ رہے گا؛حتی کہ مرور ایام اور درازیٔ زمانہ کے بعد کرایہ دار مالک بن بیٹھے، جانبین میں سے ہر فریق کوعقداجارہ کے شرائط کو بجالانا شرعاً بھی ضروری ہے اور ہرایک سے اخلاقی فرائض بھی وابستہ ہے،اجارہ مدت اجارہ ختم ہونے سے مکمل ہوجاتا ہے یا مقررہ معقود علیہ(دوکان یا مکان) کی ہلاکت سے بھی عقداجارہ مکمل ہوجاتا ہے یادونوں اقالہ کرلےتو بھی اجارہ ختم ہوجاتا ہے۔

عقداجارہ ختم ہونے کی مذکورہ تین صورتوں میں سے پہلی صورت اس لئے نہیں پائی جاتی کہ مدت ہی متعین نہیں کی، دوسری چوں کہ قدرتی اور اتفاقی چیز ہےاور تیسری صورت میں کرایہ دار اقالہ کے لئے تیار نہیں ہے۔

لیکن ایک چوتھی صورت بھی ہے، وہ یہ ہے کہ چاہے اب مدت متعین نہ ہو پھر بھی یہ عقداجارہ اس وقت فسخ ہوجاتا ہے، جب کہ فریقین میں سے ایک کا انتقال ہوجائے یعنی مکان مالک اور جس نے خودعقداجارہ کیا ہے وہ کرایہ دار،جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے اور امام زیلعی نے اس قول کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ معاملہ لحظہ بہ لحظہ منافع کے حدوث سے وجود میں آتا ہے،اب جب مالک کا انتقال ہوگیا تو اجارہ کی بناء پر وہ جس نفع

کا مالک بنا تھا، اس کا ایک نیا شخص مالک بن چکا ہے، جو نہ عاقد ہے اور نہ اس عقد سے راضی ہے، اسی طرح اگر خود کرایہ دار کی موت ہوگئی تو اب اجارہ ختم ہوجائے گا، کیوں کہ وہ جس منفعت کا حقدار تھا اس میں وراثت جاری نہیں ہوسکتی، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں:

وتنفسخ بموت احد المتعاقدين ان عقدها لنفسه ، وقال الشافعي: لا تبطل بموت احدهما ولا بموتهما؛ لان المنافع عنده كالاعيان فكما لا تبطل فى العين لا تبطل فيها. ولنا ان العقد ينعقد ساعة فساعة بحسب حدوث المنافع فاذا مات الموجر فالمنافع التي تستحق بالعقد هى التي تحدث على ملكه وقد فات بموته فتبطل الاجارة لفوات المعقود عليه لان رقبة العين تنتقل الى الوارث والمنفعة تحدث على ملكه فلم يكن هوعاقدا ولاراضيا به، واذا مات المستأجر فلو بقى العقد انما يبقى على ان يخلفه وارثه، والمنفعة المجردة لا تورث، ولهذا لو مات الموصى له بالخدمة لا تنتقل الى ورثته، وكذا لو مات المستعير تبطل العارية، فكذا الاجارة. (تبیین الحقائق: کتاب الاجارۃ، باب فسخ الاجارہ،ص:۱۴۴، ج:۵، ط: دارالکتب الاسلامی القاہرہ)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں: واما بيان ما ينتهى به عقد الاجارة فعقد الاجارة ينتهى باشياء، منها الاقالة ... ومنها موت من وقع له الاجارة الا لعذر عندنا. (بدائع الصنائع: کتاب الاجارۃ، فصل فیما ینتھی بہ عقد الاجارۃ،ص:۲۲۲، ج:۴، ط: ایچ ایم سعید کمپنی کراچی)

اوپر "الا لعذر" سے یہ نہ سمجھا جائے کہ کوئی عذر کی وجہ سے اجارہ ختم نہ ہوگا، بلکہ یہ مطلب ہے کہ ان کو کچھ مدت کی مہلت دی جائے، دوکان، مکان تلاش کرنے کے لئے، جب کہ فوری طور پر نہ مل سکے۔

جیسا کہ حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: صورت مسئولہ میں آپ کے والد صاحب نے جن صاحب کو ان کی ضرورت کی وجہ سے مکان کرایہ پر دیا اور انہوں نے مکان کرایہ پر لیتے وقت یہ کہا تھا،'' آپ جب کہیں گے میں اپنا بندوبست کر کے آپ کا مکان آپ کو سپرد کردوں گا، جو آپ کے بچوں کے کام آئے گا، ''اس معاہدہ کی رو سے آپ کے والد صاحب کو اس مکان کی سخت ضرورت ہے اور وہ یا ان کے وارث ضرورت کی وجہ سے یہ مکان خالی کرانا چاہتے ہیں تو ان صاحب کے بچوں کو مکان خالی کر دینا چاہئے اور اپنا دوسرا بندوبست کرنا چاہئے ، خاص کر جب ان صاحب کا انتقال ہوجائے تو شرعاً عقد اجارہ فسخ ہوجاتا ہے، اس لئے وارثوں کو لازم ہے کہ مکان مالکِ مکان کو سپرد کردیں اور اپنا دوسرا انتظام کرلیں ، اگر فوراً انتظام کرنا مشکل ہو تو ان کو کچھ مہلت دی جائے ۔ (فتاوی رحیمیہ: اجارہ کا بیان، سوال نمبر: ۲۳۴۳، ص: ۳۵۷، ۳۵۸، ج: ۵، ط: مکتبہ الاحسان دیوبند)

اس کے باوجود بھی کرایہ دار مکان پر قبضہ کرلے؛ بالفاظ دیگر کسی شخص کی رضامندی کے بغیر اس کے مال پر اس طرح مسلط ہوجانا کہ مالک کا قبضہ زائل ہوجائے یا وہ اس پر قابض نہ ہو سکے اسے ''غصب'' کہا جائے گا، جیسا کہ سلیم رستم باز غصب کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الغصب اخذ مال واحد وضبط بدون اذنه، وما أحسن ما عرفه به فی التنویر اذ قال: هو ازالة يد محقق باثبات يد مبطلة فی مال متقوم محترم قابل للنقل بغير اذن مالكه لا بخفية. (شرح المجلہ: الکتاب الثامن فی الغصب والاتلاف، المقدمۃ فی الاصطلاحات، المادۃ: ۸۸۱، ص: ۴۸۵، اتحاد بک ڈپو دیوبند)

اس وضاحت کی روشنی میں اگر جانبین مسلمان ہیں تو وہ ملکی قانون کا سہارا لے کر دوکان ومکان غصب کر کے ان لعنتوں اور وعیدوں کے مستحق ہونے سے بچیں؛ جو احادیث

میں مذکور ہیں اورایک مسلمان کے شایان شان نہیں ہے کہ وہ سرکاری قانون کا سہارا لے کر کسی کا نقصان کرے۔

جیسا کہ بخاری شریف میں مذکور ہے:من ظلم قید شبر من الارض طوقه من سبع ارضین. وقال ایضا: من اخذ من الارض شیئا بغیر حقه خُسفَ به یوم القیامة الی سبع ارضین . (کتاب المظالم، باب اثم من ظلم شیئا من الارض، رقم الحدیث: ۲۴۵۳،ص:۳۰۳،ط: مکتبہ اولاد الشیخ التراث)

خلاصۂ بحث

اس تفصیلی وضاحت کے بعد سوالات کا حل یہ ہے کہ(ا) ایسے طویل مدتی کرایہ داروں کو شرعاً غاصب ہی مانے جائیں اور وہ کسی بھی طرح مالک نہ ہوں گے، ان کا مکان خالی نہ کرنا، زیادہ کرایہ بھی نہ دینا اور سرکاری قانون کا سہارا لے کر قبضہ کر لینا بداخلاقی اور بے انصافی ہے، ہاں! قبضۂ غاصبانہ نہ کرتے ہوئے مالک مکان سے عقد اجارہ کی تجدید کرتا ہے تو یہ عقد اجارہ ہوگا، جب کہ مالکِ مکان کی رضامندی ہو۔

(۲) اس طرح کی دوکانوں اور مکانوں میں مالک یا عاقد اجارہ کے انتقال کے بعد کسی وارث کا کوئی حق نہ ہوگا۔

(۳) اگر ایک وارث قابض ہوکر دیگر وارثین کو محروم کرتے ہوئے اپنے نام کرایہ داری کرالے تو چوں کہ اب عقد از سرنو ہو رہا ہے، اس لئے کوئی قباحت نہیں ہے، پھر بھی ایک کو دوسرے کا خیال کرنا چاہئے، مؤمن کی صفت تو رحماء بینهم ہے۔

لیکن یہ ’’قابض‘‘ ہوکر نہ ہو، صرف کرایہ دار ہو، جس میں مالک مکان تجدید پر رضامند ہو اور اگر خالی کرنے کے لئے کہے پھر وہ تیار نہ ہو تو یہ غصب ہے، اس کا یہ عمل درست

نہیں ہے۔

(۴)مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریرفرماتے ہیں: کرایہ کامکان خالی کرنے کے عوض مالک مکان سے کوئی رقم حاصل کرنا جائز نہیں ہے، ہاں!اگر مالک مکان نے آپ سے پگڑی لے کر مکان کرایہ پر دیا ہوتو جتنی رقم آپ نے مالک مکان کو دی ہے اتنی رقم اس سے لے سکتے ہیں، ورنہ لینا درست نہیں ہے،آپ نے مکان میں اپنی راحت اورآرام کے لئے کچھ تعمیر کرایا ہے وہ خرچ اگر مالک مکان خوشی سے دیتا ہےتو لینا جائز ہے۔(فتاوی رحیمیہ :اجارہ کا بیان،سوال نمبر:۲۳۲۹،ج:۵،ص:۳۴۷)

بناءً علیہ معاوضہ ہی درست نہیں ہےتو وراثت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

❖❖❖

سوال نامہ:

عقد استصناع

مالی معاملات میں ایک اہم صورت استصناع کی ہے، عقد استصناع سے متعلق اگر چہ نصوص میں بھی اشارات ملتے ہیں؛ لیکن فقہاء کے بیان کے مطابق اس کی اصل بنیاد عرف وعادت اور تعامل ہے، یوں تو استصناع بھی عقد معاوضہ ہی کی ایک شکل ہے؛ لیکن اس عقد کا امتیازی پہلو یہ ہے کہ سلم کی طرح یہ بھی بیع معدوم کی ممانعت سے مستثنیٰ ہے اور مزید ایک اہم بات یہ ہے کہ اس میں عوضین کو اُدھار رکھا جا سکتا ہے؛ اس لئے معاملات میں اس عقد کو خصوصی اہمیت حاصل ہے، موجودہ دور میں اسلامی مالیاتی ادارے اس کو تمویل واستثمار کی ایک شکل کے طور پر بھی استعمال کرتے ہیں۔

گذشتہ زمانوں میں فقہاء نے استصناع کی جو مثالیں دی ہیں وہ چھوٹی اور معمولی چیزوں سے متعلق ہیں، جنہیں آرڈر پر تیار کرایا جاتا تھا، موجودہ عہد میں آرڈر پر تیار کی جانے والی اشیاء اور خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہو چکا ہے، اس پس منظر میں چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

(۱) موجودہ دور میں کس طرح کی اشیاء میں عقد استصناع جاری ہو سکتا ہے اور اس سلسلہ میں اُصول کیا ہوگا؟

(۲) استصناع خود بیع ہے یا وعدہ بیع؟

(۳) ظاہر ہے کہ استصناع میں خریدار جس چیز کو خریدتا ہے، وہ عقد کے وقت معدوم ہوتی ہے تو جیسے وہ ایک معدوم شئے کو خرید کر رہا ہے، کیا مبیع (مصنوع) کو وجود میں آنے سے پہلے وہ اسے کسی اور سے اور پھر یہ دوسرا خریدار کسی تیسرے شخص سے فروخت

کرسکتا ہے؟ ا ور سلسلہ وار بیع کی تمام صورتیں بیع معدوم سے مستثنیٰ ہوگی؟ آج کل خاص کر فلیٹس کی خرید وفروخت میں کثرت سے ایسی بات پیش آتی ہے۔

(۴) استصناع کا تعلق صرف ان اشیاء سے ہے، جو اموالِ منقولہ کے قبیل سے ہیں یا اموالِ غیر منقولہ جیسے بلڈنگ وغیرہ سے بھی ہے؟

(۵) اسلامی مالیاتی ادارے استصناع کو بطور استثمار استعمال کرنے کے لئے ایک ایسا طریقہ اختیار کرتے ہیں، جسے وہ استصناع موازی یا متوازی کہتے ہیں، یہ معاملہ بنیادی طور پر تین فریقوں کے درمیان ہوتا ہے، جس میں مالیاتی ادارے کی حیثیت درمیانی فریق کی ہوتی ہے، ادارہ ایک شخص سے آرڈر حاصل کرتا ہے اور دوسرے شخص کو خود آرڈر دیتا ہے اور دونوں کی قیمت میں ایسا فرق رکھتا ہے کہ پہلے شخص سے جو زیادہ رقم حاصل ہو وہ اس کا نفع ہو جائے، اس صورت میں شرعا کوئی قباحت تو نہیں ہے؟

(۶) عقد استصناع میں بعض دفعہ صانع کو ایک مناسب رقم بطور بیعانہ کے دینی پڑتی ہے، اگر صانع (بائع) آرڈر کے مطابق مال تیار کردے؛ لیکن خریدار اس کو لینے سے مکر جائے تو بائع اس رقم کو ضبط کرسکتا ہے یا اس سے اپنے نقصان کی تلافی کرسکتا ہے؟ واضح ہو کہ عام طور پر ایسی صورتوں میں مطلوبہ ڈیزائن کے مطابق کثیر مقدار میں کسی چیز کی تیاری کا آرڈر دیا جاتا ہے، اگر خریدار بعد میں مکر جائے تو بائع کے لئے اس کو فروخت کرنا بہت دشوار ہوتا ہے؛ کیونکہ ضروری نہیں کہ اس ڈیزائن یا معیار کی چیز مارکٹ میں دوسرے لوگوں کو بھی مطلوب ہو۔

(۷) اگر کسی چیز کا آرڈر دیا جائے اور مصنوع کے لئے موجودہ میٹریل خود خریدار فراہم کردے تو یہ ''عقد'' استصناع کے حکم میں ہوگا یا اجارہ کے؟ عقد استصناع میں اگر آرڈر کے مطابق چیز نہ پائی جائے تو خریدار کو رد کرنے کا اختیار رہتا ہے، کیا اس صورت میں

بھی آرڈر دینے والے کو اس کا حق حاصل ہوگا؟ اور اگر آرڈر دینے والے کو اس کا قبول کرنا ضروری ہو تو مکمل طور پر آرڈر کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے، کیا وہ صانع سے اس کا جرمانہ وصول کرسکتا ہے؟

(۸) عقد استصناع میں بیع کی حوالگی کی تاریخ مقرر ہو جائے، مگر بائع اسے وقت پر فراہم نہ کر پائے تو کیا خریدار اس کا تاوان وصول کرسکتا ہے؟ واضح ہو کہ بعض اوقات خریدار اسی مقررہ تاریخ کے لحاظ سے اپنے گاہک سے معاملہ طے کرتا ہے، اگر بائع مقررہ وقت پر مبیع تیار کر کے حوالہ نہ کرے اور اسے بروقت مارکٹ سے وہی شئے حاصل کر کے اپنے گاہک کو دینی پڑے، تو اس کو مارکٹ سے گراں قیمت پر یہ شئے خرید کرنی پڑتی ہے اور دوہرا نقصان اٹھانا پڑتا ہے، ایک تو اس نے وہ سامان زیادہ قیمت پر خرید کیا، دوسرے جب خود اس کا آرڈر موصول ہوگا تو اب اس شئے کو فروخت کرنا دشوار ہو جائے گا اور نیا خریدار تلاش کرنا ہوگا۔

❖❖❖

عقد استصناع

از :۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

شریعت اسلامیہ میں خرید وفروخت کے بنیادی اصول میں سے ایک یہ ہے کہ جو چیز فروخت کی جائے وہ موجود ہو، فی الحال معدوم نہ ہو، بیچنے والے کی ملکیت اور قبضے میں ہو، اور ان شرائط بالا میں سے کسی ایک شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں بیع وشراء صحیح نہ ہو۔

لیکن بیع سلم اور عقد استصناع اس سے مستثنیٰ ہے، بیع سلم میں قیمت نقد ہوتی ہے اور مبیع ادھار، اس میں جانبین کو فائدہ بھی ہوتا ہے، مشتری کو چیز سستے داموں میں مل جاتی ہے اور بائع کو مطلوبہ سامان یا غلہ وغیرہ کے لئے پیسے مل جاتے ہیں؛ تاکہ وہ محنت کرکے کاشت کاری کرے یا مطلوبہ سامان کے لئے محنت۔

اور استصناع میں چیز آرڈر کے مطابق بنائی جاتی ہے اور بعض مرتبہ آرڈر کے وقت کل یا بعض رقم بھی ادا کی جاتی ہے؛ تاکہ صنعت کاری میں آسانی رہے، ان دونوں طریقوں میں شرط بالا مفقود ہونے کے باوجود عقد جائز ہے اور دونوں طریقے جانبین کے لئے مفید بھی ہوتے ہیں۔

پہلے چھوٹی اور معمولی چیزوں میں صنعت کاری کا تعامل تھا، لیکن جیسے جیسے زمانہ گذرتا گیا لوگوں کی حاجتیں اور رغبتیں بھی نئی نئی ہوتی گئیں، اور عصر حاضر کی نت نئی اقتصادی صورتوں نے صنعت کاری میں بھی اثر ڈالا اور نئے مسائل وجود میں آئے، اور اب بڑی بڑی تعمیرات، ترقیاتی منصوبے وغیرہ میں بھی استصناع اور صنعت کاری ہونے لگی، جیسے آج کل اسلامی مالیاتی ادارے سرمایہ کاری میں بھی اسی سے فائدہ اٹھاتے ہیں، اور استصناع کے

ذریعہ ایک شیٔ کم قیمت میں حاصل کرکے زیادہ نفع کے ساتھ فروخت کردیتے ہیں، جس کواستصناع متوازی کہاجاتا ہے۔

چوں کہ عقد استصناع میں مبیع موجودنہیں ہوتی ؛ بلکہ مستقبل میں تیار کرنی پڑتی ہے، اس اعتبار سے اس کو وعدۂ بیع کہاجائے یا مبیع موجود نہ ہونے کے باوجود تعامل اور حاجت کی بناء پر اس کو بیع کہاجائے؟ کیوں کہ اگر وعدۂ بیع سمجھیں تو صانع کی طرف سے عمل پائے جانے کی صورت میں وہ ایفائے وعدہ کے فضائل اور اجر وثواب کا مستحق ہوسکے اور عمل نہ پائے جانے کی صورت میں وعدہ کی خلاف ورزی سے متعلق وعیدوں کا مستحق ہو؛ لیکن قانونی طور پر اسے کچھ نہ کرسکیں اور بیع ماننے کی صورت میں اگر صانع کی طرف سے عمل نہ پایا جائے تو اسے ضامن بنایا جائے، یا مقدمہ دائر کرکے اس پر کوئی کارروائی کی جائے۔

فقہاء کے درمیان اس بابت اختلاف ہے کہ بیع ہے یا وعدہ بیع یا اجارہ، اور بیع ماننے کی صورت میں مبیع کس کو مانا جائے، جو چیز تیار کی جائے گی اس کو یا صانع کے عمل اور محنت کو؟

چنانچہ حاکم شہید مروزی، صفار، محمد بن سلمہ اور صاحب منثور اس کو وعدۂ بیع مانتے ہیں اور عمل انتہاء کو پہنچنے کے بعد یہ بیع تعاطی ہوجائے گا یعنی بھاؤ کئے بغیر ہی مصنوع مستصنع کے حوالے کیا جائے گا۔

دوسری رائے جمہور احناف کی ہے کہ اسے بیع ہی قرار دیں اور چوں کہ یہ شیٔ مصنوع کی بیع ہے، صانع کے عمل کی نہیں ہے، لہذا اسے وعدۂ بیع یا اجارہ قرار نہیں دیا جاسکتا، کیوں کہ اگر صانع اس کی خلاف ورزی کرے اور آرڈر کے مطابق چیز تیار نہ کرے تو مستصنع کا نقصان ہوگا اور اس کی حاجت پوری نہ ہوگی، اور اگر اس نے مال بھی دیا تھا تو وہ بھی ضائع ہوگا، اس کے باوجود قانونی طور پر صانع کی گرفت نہیں کرسکتے؛ کیوں کہ یہ صورت بیع میں ہوا کرتی ہے کہ ایک خاص وصف کے ساتھ چیز کا مطالبہ ہو بصورت دیگر ضمان عائد ہوجائے۔

اوراس کو بیع قرار دینے میں جانبین کا فائدہ ہے کہ آرڈر دینے والے کی حاجت ومصلحت کی تکمیل ہوگی اور صانع کوثمن مل جائے گا، اوراگراس کووعدۂ بیع قراردیاجائے تو صانع ہرایک سے وعدہ کرتا رہے گا اورآرڈر کے مطابق چیز تیار نہ ہوئی تووہ آرڈر دہندہ کا نقصان کرے گا۔

پھر جمہور نے اس دوسرے فریق کی رائے کوقابل ترجیح قراردیتے ہوئے بطور دلیل ذکر کیاہے کہ

(۱)امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے استصناع کے باب میں قیاس واستحسان ذکر کیا ہے اور یہ دونوں قسمیں بیوعات کوثابت کرنے میں تو جاری ہوسکتی ہے، وعدہ میں نہیں۔

(۲)انہوں نے اس عقدکوان چیزوں میں ہی جائز رکھا ہے، جس میں لوگوں کا تعامل ہواور جن چیزوں میں تعامل نہ ہو وہاں اسے جائز نہیں کہا ، یہ بھی اس عقد کے بیع ہونے کی دلیل ہے؛ کیوں کہ وعدہ میں تعامل وغیر تعامل کی طرف توجہ نہیں کی جاتی۔

(۳) اس کے لئے جو عبارات استعمال کی گئی اس میں ''اشتری'' کا صیغہ ذکر کیااور''شراء'' بیع ہی میں مستعمل ہوتا ہے، نہ کہ وعدۂ بیع میں۔

(۴) خیار کا اثبات بھی اس عقد کے بیع ہونے پر دلیل ہے؛ کیوں کہ مستصنع کے لئے خیار رؤیت کا اثبات بیوعات کے خصائص میں سے ہے۔

اس پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر وہبہ زحیلی تحریر فرماتے ہیں:

اختلف المشائخ او فقهاء الحنفية في تخريج الاستصناع ، اهو بيع ام وعد بالبيع، ام اجارة، واذا كان بيعا، هل المبيع هو العين المصنوعة او العمل الذي قام به الصانع؟

فقال الحاكم الشهيد المروزى والصفار ومحمد بن سَلَمة و صاحب

المنشور: الاستصناع مواعدة، وانما ينعقد بيعا بالتعاطى عند الفراغ من العمل ولهذا كان للصانع الا يعمل ولايجبر عليه، بخلاف السلم، وللمستصنع الا يقبل ما يؤتي به، ويرجع عنه ولاتلزم المعاملة.

والصحيح الراجح في المذهب الحنفي: ان الاستصناع بيع للعين المصنوعة لا لعمل الصانع فهو ليس وعدا ببيع ولا اجارة على العمل، فلو اتى الصانع بما لم يصنعه هو، اوصنعه قبل العقد بحسب الاوصاف المشروطة جاز ذلك، والدليل ان محمد بن الحسن رحمه الله ذكر في الاستصناع القياس والاستحسان وهما لايجريان في المواعدة، ولانه جوزه فيما فيه تعامل ولو كان مواعدة جاز في الكل، وسماه شراء فقال: اذا رآه المستصنع فهو بالخيار، لانه اشترى ما لم يره، ولان الصانع يملك الدراهم بقبضها، ولو كان العقد مواعدة لم يملكها. واثبات الخيار لكل من العاقدين لايدل على انه غير بيع، بدليل انه في بيع المقايضة لو لم ير كل من العاقدين عين الآخر اي مبيعه كان لكل منهما الخيار، وثبوت خيار الرؤية للمستصنع من خصائص البيوع، فدل على ان جوازه جواز البياعات، لاجواز العدات. ويترتب على كونه بيعا انه يجبر الصانع على عمله، ولا يرجع الآمر المستصنع عنه ولو كان عدة لما لزم. (الفقه الاسلامي وادلته: القسم الثالث العقود، المبحث السادس انواع البيوع، عقد الاستصناع، ص: ٣٩١،٣٩٢،ج: ٤، ط: الهدى انٹر نیشنل دیوبند)

وفي السغناقي: والأصح انه ينعقد معاقدة. (الفتاوى التاتارخانية: كتاب البيوع، الفصل الخامس والعشرون في الاستصناع،ص:٤٠٠،ج:٩،رقم المسئلہ ١٣٧١٧،ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

دراصل بیع استصناع قیاسی اعتبار سے جائز نہیں ہونی چاہئے، چوں کہ اس میں شیئ

معدوم کی بیع ہورہی ہے، اورمعدوم شیٔ کی بیع درست نہیں ہے؛ مگر تعامل ناس اورلوگوں کی ضرورت کے پیش نظراس کواستحساناً جائزقرار دیا ہے۔

زیر بحث عقد اور معاملہ کو بیع استصناع ماننے کی صورت میں ابتداءً یہ معاملہ اجارہ کا ہوتا ہےاورمکمل رقم کی ادائیگی کے وقت یہ بیع ہوجاتی ہےیعنی جب آخری قسط ادا کی جارہی ہوتی ہےاس سےایک ساعت قبل یہ معاملہ بیع کا ہوجاتا ہے۔

ولو كانت مواعدة لا معاقدة لكان لايصير الأجر ملكاً له ، فدل انها تنعقد معاقدة لا مواعدة، ثم كيف ينعقد معاقدة (يقول) ينعقد اجارة ابتداءً ويصير بيعاً انتهاءً متى سلم قبل التسليم بساعة. (المحيط البرهاني: كتاب البيوع، الفصل الرابع والعشرون فى الاستصناع، ص:٢٥٤،ج:٨،ط:داراحياء التراث العربى)

اب ظاہر ہےعقداجارہ میں بعض رقم دیناباقی ہوتی ہے،لہذا زیرتعمیر یاقبل تعمیرعمارت میں خریدے ہوئے مکان ودوکان کے معاملہ کوبیع استصناع شمارکیا جائے گا،بیع تومکمل رقم کی ادائیگی کے وقت ہوگی ، اب بیع استصناع ماننے کی صورت میں چند باتیں خود بہ خود لازم ہوجائے گی۔

اولاً: فلیٹ یادوکان کی مکمل رقم کی ادائیگی سے قبل اگر صانع (بلڈر) کاانتقال ہوجاتا ہےتو یہ فلیٹ اوردوکان مکمل تیار ہوچکی ہوگی یا تیار ہوناباقی ہوگی ، ہردوصورت میں فلیٹ اوردوکان صانع (بلڈر) کے ترکہ میں شمار ہوکراس کے ورثاء میں تقسیم ہوگی اور مستصنع (خریدار) کواس کی دی ہوئی رقم لوٹادی جائے گی ،یعنی وہ رقم جواس نے اب تک جمع کی ہے، چاہےملکیت کادام کتنا کیوں نہ بڑھ گیا ہو:

بأن الصانع اذا مات قبل تسليم العمل بطل الاستصناع ولايستوفي المصنوع من تركته ولوانعقد بيعا ابتداءً وانتهاءً ألا يبطل بموته، كما في بيع

العین و السلم.(المحیط البرهانی،ص:۲۵۵،ج:۸)

بیع استصناع کا یہ حکم سامنے آنے کے بعد صانع (بلڈر) سے معاہدہ کے وقت مذکورہ معاملہ ضبط تحریر میں لانا ضروری ہے؛ تاکہ مستقبل میں خلاف شرع کام ہو نہ کسی طرح کا نزاع ہو اور اگر اس معاملہ کو اگریمنٹ پیپر اور معاہدہ کے کاغذات پر نہیں لایا گیا تو صانع (بلڈر) کی موت پر جو نزاع ہوگا وہ نا قابل تحمل ہوگا۔

ظاہری بات ہے ایسی صورت میں شاید ہی کوئی مستصنع (خریدار) معاملہ کرنے پر راضی ہو اور جب راضی نہیں ہوگا تو گویا جس ضرورت اور غرض کی بنیاد پر اس معاملہ کو خلاف قیاس استحساناً جائز قرار دیا گیا ہے، وہ ضرورت اپنی جگہ باقی رہ جائے گی اور لوگوں کا حرج دور نہ ہوگا۔

ثانیاً: بیع استصناع ماننے کی صورت میں مستصنع (خریدار) کے لئے اس فلیٹ اور دوکان کو فروخت کرنا درست نہ ہوگا، جب تک کہ مکمل رقم ادا نہ کردیں، چاہے فلیٹ اور دوکان مکمل تیار ہوگئی ہو یا جواز بیع کی حد تک تیار ہوئی ہو؛ چوں کہ ابھی یہ اجارہ ہے اور بیع مکمل ہوگی آخری قسط ادا کرنے پر۔

اس صورت میں انویسٹرس (فلیٹ اور دوکان کی تجارت کرنے والوں) کو حرج عظیم ہوگا، چوں کہ آج کل اکثر حضرات پچاس فیصد پر ہی فلیٹ اور دوکان بک کرواتے ہیں، یعنی کل قیمت کا نصف حصہ ہی شروع میں دیتے ہیں، اور پھر ہر منزل کے بننے پر قسط وار رقم دینے کا معاہدہ ہوتا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ صانع (بلڈر) عمارت جلد از جلد بنانے کی فکر کرتا ہے، اب یہ انویسٹرس جب تک مکمل رقم ادا نہ کریں فلیٹ اور دوکان بیچ نہیں سکتا؛ کیوں کہ ابھی یہ اجارہ ہے اور اس طرح کے جتنے معاملات اب تک ہوئے ہیں، خلاف شرع ہونے کی وجہ سے قابل فسخ ہیں۔

ثالثاً: بیع استصناع اورعقد غیرلازم ماننے کی صورت میں صانع (بلڈر) کے لئے مستصنع (خریدار) کی طرف سے بک کروائے گئے فلیٹ اوردوکان کواس کی رؤیت اور رضامندی سے پہلے کسی اورکوبھی بیچنے کاحق ہوگااوراگر بیچ دے گاتومستصنع اس بیع اورمعاملہ کو ختم کرنے کامجازبھی نہ ہوگااوراس کواب تک کی جمع کی ہوئی رقم لوٹادی جائے گی:

واما بعد الفراغ من العمل قبل ان يراه المستصنع فكذلك حتى كان للصانع ان يبيعه ممن شاء -الى ان قال- ولو استهلكه قبل الرؤية فهو كالبائع اذا استهلك المبيع قبل التسليم. (بدائع الصنائع: کتاب الاستصناع،ص:۳،ج:۵،ط:ایچ ایم سعید کمپنی)

واما كيفية جوازه فهي انه عقد غير لازم في حق كل واحد منهما قبل رؤية المستصنع وامام كيفية جوازه فهي انه عقد غير لازم في حق كل واحد منهما قبل رؤية المستصنع والرضا به حتى كان للصناع ان يمتنع من الصنع وان يبيع المصنوع قبل ان يراه المستصنع. (بدائع الصنائع)

اس صورت میں توحرج ناقابل بیان ہے اورلازمی طور پرمفضی الی النزاع ہے جوناقابل تحمل ہےاورشریعت مطہرہ نے ہرمعاملہ میں نزاع سے بچایاہے۔

البتہ اس تیسری صورت میں دھوکہ اورنزاع سے بچانے کے لئے یہ کیاجاسکتاہے کہ بلڈرسےمکمل بیع کاوعدہ لیاجائے اوریہ کہ وہ کسی اورکونہ بیچے۔

اب اس وعدۂ بیع کاوفادیانتاً لازم ہے یاقضاءً تواس میں فقہاءکرام کااختلاف ہے، بعضوں نے اسے دیانتاً لازم قراردیاہے کہ بلڈرخریدے ہوئے فلیٹ اوردوکان مستصنع کوہی بیچنے پراخلاقی طورپر بندھاہواہے تاہم اگرمستصنع کی رؤیت اوررضاسےقبل کسی اورکوبیچ دیں توگنہگارضرورہوگا؛البتہ عدالت اورقضاکےذریعہ اس پرجبرنہیں کیاجاسکتا۔

اور بعض فرماتے ہیں کہ بیع وشراء اور معاملات میں وفائے عہد قضاءً بھی لازم ہے کہ بلڈر مستصنع کے علاوہ کسی اور کو بیچ نہیں سکتا، اگر بیچ دے گا تو کورٹ اور عدالت کے ذریعہ اس کو فسخ کرایا جاسکتا ہے، راجح قول بھی یہی ہے۔

واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا. (بنی اسرائیل) يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون، كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون.

امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی یہ آیت بتاتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کام کو کرنے کی ذمہ داری قبول کرلیتا ہے، خواہ عبادات میں سے ہو یا معاملات میں سے اسے پورا کرنا اس پر لازم ہے۔

بیع استصناع میں وفائے عہد کو قضاءً لازم ماننے کی صورت میں تیسرا حرج تو دور ہوجائے گا؛ تاہم پہلا اور دوسرا حرج بدستور اپنی جگہ باقی رہے گا؛ نیز پہلے حرج میں ضرورت کے اپنی جگہ باقی رہنے کے ساتھ مفضی الی النزاع کا بھی خطرہ ہے اور تعامل ناس کا بھی خطرہ ہے اور تعامل ناس کے بھی خلاف ہے۔

رابعاً: بیع استصناع کو عقد غیر لازم ماننے کی صورت میں اگر بلڈر کی طرف سے اپنے مفاد کی خاطر یا واقعتاً قانونی رکاوٹوں کی وجہ سے تعمیری کام نہ ہوا تو یہاں کس بنیاد پر بلڈر سے آج کا بھاؤ اور قیمت لینے کی خاطر حیلہ کریں گے؛ کیوں کہ پہلا عقد ہی مکمل نہیں ہوا؛ بلکہ مکمل ہونے سے پہلے ہی منسوخ ہوگیا۔

اور اگر زیر بحث معاملہ کو عقد لازم مانا جاتا ہے تو تمام حرج خود بہ خود دور ہوجائیں گے۔

اولاً: بلڈر کے مرنے پر زیر تعمیر عمارت میت یعنی بلڈر کے ترکہ میں نہیں جائے گی:

بان الصانع اذا مات قبل تسليم العمل بطل الاستصناع ولا يستوفي

المصنوع من تركته ولو انعقد بيعا وانتهاءً لا يبطل بموته كما في بيع العين والسلم. (المحیط البرہانی،ص:۲۵۵،ص:۸)

ثانیاً: مکمل عمارت بننے پر یا جواز بیع کی حدتک بننے پر اس کا بیچنا بھی درست ہوگا۔

ثالثاً: بلڈر کے لئے مستصنع کی طرف سے رضا اور رؤیت سے پہلے فلیٹ اور دوکان کسی اور کو بھی بیچنے کا حق نہ ہوگا۔

رابعاً: تعمیری کام نہ ہونے پر حیلہ کا دروازہ بھی کھلا ہوا ہے۔

(جواب نمبر:۳) اگر کسی شخص نے فلیٹ یا مکان بک کروایا ہے، اور اب وہ فلیٹ یا مکان کسی کو بیچنا چاہے تو یہ دیکھنا ہے کہ فلیٹ تیار ہوا ہے یا نہیں؟ اگر وہ فلیٹ بن کر ابھی تیار نہیں ہوا ہے تو اس کو کسی کے ہاتھ فروخت نہیں کیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ یہ بیع معدوم ہے۔

ہاں! اگر بن کر تیار ہو چکا ہے تو اب وہ قبضہ سے پہلے بھی کسی کو فروخت کرنا چاہے تو فروخت کر سکتا ہے؛ کیوں کہ جو ازقبیل منقولات نہ ہو اس کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے۔

شرح المجلہ میں ہے: يلزم ان يكون المبيع موجودا وأن يكون المبيع مقدور التسليم. (المادۃ:۱۹۷،۱۹۸،ص:۹۶،ج:۱،ط:اتحاد بک ڈپو دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

بیع قبل القبض کے جواز وعدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ اس میں پانچ مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: عثمان البتی کی طرف منسوب ہے، انہوں نے کہا کہ بیع قبل القبض مطلقاً جائز ہے، طعام میں بھی اور غیر طعام میں بھی، اگر کسی شخص نے خرید لیا تو اس کو آگے فروخت کر سکتا ہے، چاہے اس پر قبضہ نہ کیا ہو، لیکن یہ قول شاذ ہے، جمہور امت نے اس کو رد کیا ہے، کہا ہے کہ عثمان البتی کا قول اجماع کے خلاف ہے؛ کیوں کہ بیع الطعام قبل القبض

کے بارے میں نہی کے آثار کثرت سے ہیں، ان کا یہ قول مردود ہے۔

دوسرا مذہب: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بیع قبل القبض ہر چیز میں ناجائز ہے، خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، منقولات میں سے ہو یا غیر منقولات میں سے ہو، کسی بھی شئی کی بیع اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ناجائز ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ظاہری قول بھی یہی ہے۔

تیسرا مذہب: امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ منقولات میں بیع مطلقاً ناجائز ہے خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو؛ البتہ زمین یا مکان کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

چوتھا مذہب: امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت مطعومات کے ساتھ مخصوص ہے، غیر مطعومات میں بیع قبل القبض جائز ہے، لہذا گندم، جو، کھجور، چاول کی فروخت ہو تو قبل القبض جائز نہیں۔

پانچواں مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مطعومات میں جو مکیلی اور موزونی اشیاء ہیں ان کی بیع قبل القبض ناجائز ہے اور جو مکیلی اور موزونی نہیں ہیں ان میں بیع قبل القبض جائز ہے، اب بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ مکیلی اور موزونی بھی مطعومات میں سے ہوں تب تو ناجائز اور بعض کہتے ہیں: موزونی جتنی بھی ہیں ان سب کے اندر بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

ایک حدیث شریف میں نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ بیع قبل القبض سے منع فرمایا؛ بلکہ اس کی اصل علت بھی بتادی کہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے کی علت کیا ہے؟ وہ حدیث شریف سنن الترمذی میں ہے: نهى رسول الله صلى الله عليه

وسلم عن بيع وشرط، وعن بيع ما ليس عندك، وعن ربح ما لم يضمن او كما قال. (السنن الکبری: کتاب البیوع، باب سلف وبیع وباب شرطان فی بیع وباب النھی عن بیعتین، رقم الحدیث: ۶۲۲۵، ۶۲۲۶، ۶۲۲۷، ص:۴۳، ج:۴، ط: دار الکتب العلمیہ بیروت)

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع کرنے سے منع فرمایا جو کہ انسان کے پاس نہیں ہے اور آگے اس کی علت اور اصول بھی بیان فرما دیا کہ منع فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز انسان کے اپنے ضمان میں نہ آئی ہو اس پر اس کو نفع لینا جائز نہیں۔

یہ شریعت کا ایک بہت بڑا اصول ہے کہ ربح ہمیشہ ضمان کا معاوضہ ہوتا ہے، چنانچہ اگر زید نے گندم لے کر اس کو قبضہ میں کر لیا، اس طرح کر لیا کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کو نقصان ہوگا؛ کیوں کہ اپنے ضمان میں لے لیا، اب اگر یہ ماجد کو فروخت کرے تو جائز ہوگا۔

اس پر نفع لینا بھی جائز ہوگا؛ لیکن اگر اس نے قبضہ نہیں کیا، گندم ابھی خالد کے پاس موجود ہے، چوں کہ اس نے بھی ضمان میں نہیں کیا، اس لئے اگر وہ ماجد کو فروخت کرتا ہے تو ایسی چیز سے نفع اٹھا رہا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں ہے۔ ربح ما لا يضمن.

یہ شریعت کا اتنا بڑا اہم اصول ہے جس پر بے شمار احکام متفرع ہیں، شریعت نے ہمیشہ یہ کہا ہے کہ فائدہ اسی وقت جائز ہے جب آدمی نے کوئی ذمہ داری لی ہو، جب تک ذمہ داری نہیں لے گا تب تک فائدہ بھی نہیں اٹھا سکتا اور یہی اصول ہر جگہ کارفرما ہے۔ اور یہ علت منصوص ہے تو یہ علت جہاں بھی پائی جائے گی وہاں بیع قبل القبض ناجائز ہوگی۔

زمین کی بیع قبل القبض:

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ضمان کا سوال اس جگہ پیدا ہوتا ہے جہاں کہیں ہلاکت کا اندیشہ ہو، جو اشیاء قابل ہلاکت ہوں انہیں میں ضمان ہوتا ہے اور جو اشیاء قابل ہلاکت نہیں تو اس میں ضمان کا بھی سوال نہیں، اور زمین ایسی

چیز ہے جو قابل ہلاکت نہیں، جب قابل ہلاکت نہیں تو اس میں ضمان کا بھی سوال نہیں کہ کس کے ضمان میں آئی اور کس کے ضمان میں نہیں آئی، لہذا وہاں بیع قبل القبض کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں۔

البتہ علامہ ابن الہمام نے ''فتح القدیر'' میں فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کا تقاضہ ہے کہ اگر کسی جگہ زمین ہو جو ہلاکت کے لائق ہو تو وہاں بھی بیع قبل القبض ناجائز ہوگی، مثلاً سمندر یا دریا کے قریب زمین ہے، اس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ سمندر اس کے اوپر آجائے اور زمین ختم ہو جائے اور جو پہاڑی علاقے ہیں ان کی یہ صورت حال ہوتی ہے کہ کسی وقت پوری کی پوری زمین ہی گر جائے، جہاں زمین کی ہلاکت کے اس قسم کے اندیشے ہوں وہاں پھر اصل اصول لوٹ آئے گا اور اس کی بیع بھی قبل القبض ناجائز ہوگی اور یہی بات دلیل کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے کہ ''ربح ما لم یضمن'' علت ہے، وہ علت جہاں پائی جائے گی وہ عقد ناجائز ہوگا۔

معنوی قبضہ:

قاعدہ یہ ہے کہ جب تک آدمی مبیع پر قبضہ نہ کرلے اس وقت تک اس کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، اس قاعدے کو پورا کرنے کے لئے حسی قبضہ ضروری نہیں، بلکہ اگر معنوی قبضہ ہو جائے تو بھی کافی ہے۔

اس سے فقہاء کرام کے اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ جب بائع ایسی چیز فروخت کرے، جو منقولات میں سے ہو تو جب تک وہ بائع کی جگہ سے ہٹ نہ جائے اس وقت تک مشتری کو مبیع

پر قابض نہیں سمجھا جائے گا، گویا ان کے نزدیک مشتری کا اس پر حسی قبضہ ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ حسی قبضہ نہیں بلکہ تخلیہ کافی ہے۔

تخلیہ کے معنی یہ ہیں کہ مشتری کو اس بات پر قدرت دیدی جائے کہ وہ جب چاہے آکر مبیع پر قبضہ کرلے، جب قبضہ کرنے میں کوئی مانع باقی نہ رہے تو سمجھیں گے کہ تخلیہ ہوگیا، مثلاً کوئی بکس ہے، اس کے اندر کئی چیزیں رکھی ہوئی ہیں، اس کی چابی اس کے حوالہ کردی، تو جب چابی حوالے کردی، اب چاہے وہ اٹھائے یا نہ اٹھائے، قبضہ متحقق ہوگیا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ جب تک مشتری اس کو وہاں سے نہیں اٹھائے گا، اس وقت تک قبضہ تصور نہیں کیا جائے گا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا واقعہ موصولاً روایت کیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ خریدا اور پھر حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اسی وقت اونٹ پر مدینہ منورہ تک سفر کیا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ اس سے نہیں اترے، لیکن تخلیہ متحقق ہوگیا تھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ کہتے ہیں کہ معلوم ہوا کہ تخلیہ سے قبضہ متحقق ہوگیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل: تخلیہ کے کافی ہونے پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اصل دلیل یہ ہے کہ مبیع پر مشتری کا قبضہ ضروری ہے؛ تاکہ مشتری کو اتنی قدرت حاصل ہوجائے کہ وہ اس کو آگے بیچ سکے اور جس چیز پر ابھی اس نے قبضہ ہی نہیں کیا، اس کو آگے بیچ بھی نہیں سکتا، اس نہی کی علت "ربح ما لم یضمن" ہے، یعنی اگر وہ قبضہ نہیں کرے گا تو وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی، نہ آنے کے معنیٰ یہ ہیں کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے تو بائع کا نقصان سمجھا جائے گا۔

لیکن اگر مشتری نے قبضہ کرلیا تو اب ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری کا نقصان

ہوگا، اگر مبیع بائع کے پاس ہے اور ابھی تک مشتری کے ضمان میں نہیں آئی، اب اگر مشتری اس کو بغیر قبضہ کے تیسرے شخص کو فروخت کرے اور اس پر نفع کمائے تو یہ "ربح ما لم یضمن" ہو جائے گی، یعنی اس چیز پر نفع کمانا جو اس کے ضمان میں نہیں آئی اور یہ ناجائز ہے۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل چیز ضمان میں آجانا ہے، اس ضمان میں آجانے کے لئے حسی قبضہ کوئی ضروری نہیں؛ بلکہ اگر اس نے حساً قبضہ نہیں کیا؛ لیکن بائع نے تخلیہ کر دیا تو تخلیہ کرنے کے معنیٰ یہ ہوتے ہیں کہ میں نے تمہیں قدرت دیدی ہے، جب چاہو اس پر قبضہ کر لینا، پھر بھی اگر وہ بائع کے پاس ہی رہی تو بطور امانت ہوگی نہ کہ ضمان، کیوں کہ اب ضمان بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہو گیا ہے، تو قبضہ کا حکم بھی متحقق ہو گیا، اب اگر مشتری اسے آگے فروخت کرنا چاہے تو "ربح ما لم یضمن "نہیں لازم آئے گا۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: قبضہ سے پہلے بیع کرنے کا حکم، ص:۹۳-۱۰۰، ج:۲، ط: فیصل بکڈپو دیوبند)

نیز مکان اور فلیٹ تیار ہو گیا؛ لیکن ابھی قبضہ میں نہیں آیا ہے، تو بھی شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ نے استحساناً قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کو جائز قرار دیا، اور استحسان کی علت یہ پیش کی کہ اب اس میں غرر وتغیر کا وہم نہیں ہے، تو اگر وہ فلیٹ بن کر تیار ہی نہ ہوئے ہوں تو اس میں یہ علت غرر اور تغیر کا امکان ہے، یا تو صانع بنائے ہی نہیں یا مثلاً ایک ہی منزل بنا کر صانع نے تعمیر روک دی اور فلیٹ دوسری منزل پر بک کروایا ہے، تو یہ مشتری ثانی کو دھوکہ ہوا، کیوں کہ فلیٹ معدوم ہے۔

(جواب نمبر:۴) استصناع کا تعلق تعامل کے مطابق منقول وغیر منقول دونوں میں ہوسکتا ہے، چوں کہ کتب فقہ میں ہر زمانہ کے عرف وتعامل کے مطابق استصناع کی مثالیں دی ہیں، اور جن چیزوں میں تعامل نہ تھا اس میں استصناع کے عدم جواز کا فیصلہ کیا، متقدمین نے جن اشیاء سے منع کیا تھا، ان میں اگر لوگوں کا تعامل ہو گیا تو متاخرین نے اس میں بھی

استصناع کے جواز کا فیصلہ فرمایا، جیسا کہ کپڑوں کے بارے میں متقدمین نے منع فرمایا اورمتاخرین نے اس میں بھی تعامل کی بنا پر جواز کا فیصلہ کیا، جیسے ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقم طراز ہیں:

اشترط الحنفية لجواز الاستصناع شروطا ثلاثة اذا فاتت او فات واحد منها فسد العقد.... منها: ان يكون المصنوع مما يجري فيه تعامل الناس كالمصنوعات والاحذية والاواني وامتعة الدواب ووسائل النقل الاخرى، فلا يجوز الاستصناع فى الثياب او فى سلعة لم يجر العرف باستصناعها كالدبس (ما يخرج من العنب) لعدم تعامل الناس به، ويجوز ذلك على اساس عقد السلم اذا استوفى شروط السلم......... ويصح في عصرنا الحاضر الاستصناع في الثياب لجريان التعامل فيه، والتعامل يختلف بحسب الازمنة والامكنة. (الفقه الاسلامی وادلتہ: عقد الاستصناع، ص: ۳۹۴، ۳۹۵، ج: ۴، ط: الہدی انٹرنیشنل دیوبند)

موسوعہ الفتاوی المعاملات المالیہ میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے:

الشروط الخاصة بالاستصناع: ان يكون المصنوع مما يجري فيه التعامل بين الناس، ويشترط الاصناف ان يكون المصنوع مما يجري فيه التعامل بين الناس و ذكر عدة امثلة لذلك؛ فقالوا: مثل استصناع الحديد والرصاص والنحاس والزجاج والخفاف والنعال ونحو ذلك، غير انه من الجدير بالذكر ان هذه الامثلة كانت شائعة عندهم ولم يريدوا من خلالها حصر الاستصناع فيها فذكرها كان على سبيل التمثيل لا الحصر؛ لذلك وجد مجلة الاحكام العدلية ذكرت امثلة اخرى لما كان يستخدم في عصرها مثل البندقية والسفن الحربية والتجارية، وهذه الامثلة لم تكن موجودة في العصور السابقة.

والاستصناع الآن اصبح امرا عاما يشمل الهيئات والموسسات و الافراد...وعلى ذلك فان الاشياء المستحدثة التي لم يجر فيها التعامل من قبل وعم التعامل بها بين الناس الآن تأخذ نفس الحكم وليس من الصواب ان نحكم عليها بالفساد على اعتبار انها لم تكن مما تعامل الناس فيها من قبل ولماذا لا نقول ان الشرط هو تعامل الناس فيها في اى زمان من الازمنة. (موسوعة فتاوی المعاملات المالية: الشروط الخاصة، ١٠٧، ١٠٨، ج:٥، ط: دار السلام)

ومن شروطه: ان يكون فنيا للناس فيه تعامل، ويمثل الحنفية له بالخف والطش والاواني، فاذا كان فيما لايجرى تعامل الناس باستصناعه كان سلما واشترط فيه جميع شروط السلم... وهذا الشرط مما يختلف الحكم فيه باختلاف الازمان والمرجع فى تحريره الى تعامل الناس في كل زمان، وقد جرى التكافل في زماننا على استصناع المنازل فيشملها الجواز. (فتاوی المعاملات المالية: ٥/١٢٦)

(جواب نمبر:۵) استصناع متوازی یا موازی کی دوصورتیں ہیں:

اسلامی بینک مرابحہ اوراجارہ کی شکل اختیار کرتا ہے، مرابحہ کی شکل یہ ہوتی ہے کہ اسلامی بینک دوسرے ممالک سے آرڈر دہندہ کے آرڈر کے موافق سامان منگا تا ہے، یعنی خود رقم دے کرخرید تا ہے، پھر آرڈر دہندہ کے ہاتھ منافع لے کرفروخت کرتا ہے، مثلاً کسی کمپنی کو ایک مشین کی ضرورت پڑی تو اب یہ کمپنی بینک سے بات کرے گی اور سامان کی نوعیت بیان کردے گی اور اسلامی بینک مذکورہ نوعیت کے مطابق وہ سامان دوسرے ممالک سے مثلاً ایک لاکھ کے عوض خرید لے گا اور آرڈر دہندہ کوایک لاکھ پانچ ہزار میں فروخت کرے گا۔

دوسری صورت اجارہ کی ہوتی ہے، مثلاً کمپنی اگر مطلوبہ سامان کی پوری قیمت

ادانہیں کررہی ہےتو بقیہ قیمت بینک اپنی طرف سے ادا کرتی ہےاور اپنی لگائی ہوئی قیمت کے بقدر مالک سے اس سامان کا کرایہ وصول کرتی ہے، مثلاً کمپنی نے ایک لاکھ روپے کی کوئی چیز بینک کے ذریعہ بنوائی یا منگوائی، جس میں سے صرف پچاس ہزار ادا کیے اور باقی پچاس ہزار بینک نے اپنی طرف سے ادا کیا، بینک وہ سامان خرید کر کمپنی کے حوالے کردے گی؛ لیکن اس سامان کے آدھے حصہ کا مالک فی الحال بینک ہوگی، اور وہ آدھا حصہ کمپنی کو کرایہ پر دے گا ،پھر جب کمپنی بینک کی بقیہ رقم ادا کردے گی تو وہ اس آدھے حصہ کی بھی مالک ہو جائے گی اوراس کو کرایہ ادا کرنا نہیں پڑے گا۔

سطور بالا میں ذکر کردہ دونوں صورتوں میں ضروری ہے کہ بینک دو مختلف معاہدوں میں داخل ہو، پہلی صورت کے مطابق صانع کے ساتھ بینک کا تعلق خریدار کا ہو، اور دوسرے (مستصنع) کے ساتھ اس کا تعلق بائع کا، اور دونوں عقد ایک دوسرے سے الگ اور مستقل ہونے چاہئے یعنی صانع اور بینک کا عقد مستقل ہو، اور بینک اور مستصنع کے درمیان بالکل الگ، ان دونوں عقد کو اس انداز سے باہم منسلک نہ کیا جائے کہ ان میں سے کسی ایک عقد کے حقوق اور ذمہ داریاں دوسرے عقد کے حقوق اور ذمہ داریوں پر موقوف ہوں، ہر عقد کی اپنی الگ قوت اور وجود ہونا چاہئے، دوسرے پر موقوف اور منحصر نہ ہونا چاہئے۔

اوردوسری صورت کے مطابق صانع کے ساتھ بینک کا عقد الگ ہو اور مستصنع کے ساتھ عقد اجارہ مستقل ہو، اور دونوں میں سے کسی عقد کا دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہو، یعنی اول عقد بیع (استصناع) کا ثانی عقد اجارہ سے علیحدہ اور غیر موقوف ہونا ضروری ہوگا۔

اگراس طرح اوپر ذکر کردہ شرطیں پائی جائیں تو بینک اور اسلامی مالیاتی اداروں کے لئے نفع لینا جائز ہوگا اور شرعاً کوئی قباحت نہ ہوگی۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے استصناع اصلی اور استصناع موازی کی جو تعریف کی

ہے اس سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے جیسا کہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

الاستصناع الاصلي هو المعتاد بين الناس، كما وضح في تعريفه حيث يتم الاتفاق بين المستصنع (المشتري) وبين الصانع (البائع) على صناعة شيئى معين باوصاف محددة، يتم انجازه وتسليمه في المستقبل ويصح كونه حالا او مؤجلا.

واما الاستصناع الموازى فهو الذي يتم بين البنك في العقد الاول بصفة كونه بائعا، وبين صانع آخر يتولى صنع الشيئ بمواصفات مشابهة للمصنوع المتفق عليه في العقد الاول بصفة كون البنك مستصنعا من الباطن، ويتولى صنع الشيئ بمقتضى الاستصناع الموازي، دون ان يكون هناك اى ارتباط بين العقدين، فلا توجد علاقة حقوقية اومالية بين المشتري النهائي الفعلي وبين الصانع البائع الفعلي. (موسوعۃ الفقہ الاسلامی: احکام المعاملات المالیۃ الرئیسیۃ، المبحث السابع بیع السلم، ص:۳۰۴، ۳۰۵، ج:۱۱، ط: دار الفکر دمشق)

(جواب نمبر:٦) مستصنع نے صانع کو کسی چیز کے بنانے کا آرڈر دیا اور صانع اپنی ملکیت کا خام مال لگا کر چیز تیار کرنے کی ذمہ داری قبول کر لیتا ہے، تو عقد استصناع وجود میں آجاتا ہے؛ جب کہ استصناع کی دیگر شرطیں بھی پائی جائے۔

عقد استصناع کے معاہدہ کی وجہ سے صانع پر یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس چیز کو تیار کردے؛ لیکن چیز تیار کرنے سے پہلے فریقین میں سے کوئی بھی اقالہ کرنا چاہے تو کرسکتا ہے اور عقد فسخ ہوجائے گا، ہاں! اگر صانع کام شروع کردے اور اب اقالہ کرنا چاہے تو جانبین کی رضامندی ضروری ہے، ورنہ عقد فسخ نہ ہوگا۔

شامی میں ہے: واما صفته فهي انه عقد غير لازم قبل العمل من الجانبين

بلا خلاف، حتی کان لکل واحد منهما خیار الامتناع من العمل کالبیع بالخیار للمتبایعین، فان لکل منهما الفسخ. (مطلب الاستصناع،ص:۲۲۴،ج:۵،ط:دارالفکر)

اور آج کل صانع کو یہ خطرہ درپیش ہوتا ہے کہ کوئی آدمی کسی چیز کا آرڈر دے اور چیز تیار ہونے کے بعد لے ہی نہ جائے یا لینے تو آئے؛ لیکن چیز لینے سے مکر جائے، حالانکہ چیز آرڈر کے مطابق تیار کی ہے اس خطرہ کے پیش نظر پیشگی کچھ رقم بطور بیعانہ لی جاتی ہے؛ تاکہ صانع کو نقصان نہ ہو۔

اب چیز تیار ہونے کے بعد مستصنع، صانع کی رضامندی کے بغیر اقالہ کر رہا ہے اور چیز لینے سے انکار کر رہا ہے تو یہ اس کے لئے درست نہیں ہے؛ کیوں کہ صانع کو نقصان اٹھانا پڑے گا، اس لئے آرڈر دینے والے کو آرڈر دینے سے قبل ہی سوچ لینا چاہئے اور آرڈر دینے اور کام کاج شروع ہو جانے کے بعد اس کے لئے رجوع کا کوئی حق نہ ہونا چاہئے۔

شرح مجلّہ میں ہے: اذا انعقد الاستصناع فلیس لاحد العاقدین الرجوع عنه، واذا لم یکن المصنوع علی الاوصاف المطلوبة المبینة کان المستصنع مخیراً. (الباب السابع فی انواع البیع واحکامہ، الفصل الرابع فی الاستصناع، رقم المادۃ:۳۹۲،ص:۲۲۱، ج:۱،ط:اتحاد بکڈپو دیوبند)

اس تفصیل کے مطابق صانع کو نقصان نہ ہو اس لئے وہ بیعانہ ضبط کر کے اپنے نقصان کی تلافی کرسکتا ہے۔

(جواب نمبر:۷) اگر خام مواد مستصنع کی طرف سے پیش کیا جائے اور وہ اس مواد کی قیمت وصول کر لے اور صانع کو مطلوب چیز بنانے کے لئے کہے تو یہ استصناع ہوگا اور اگر مواد آرڈر دینے والے نے دیا اور صانع سے صرف محنت، عمل اور مہارت ہی مطلوب ہے، اس کو اجارہ شمار کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

''استصناع میں تیار کنندہ خود اپنے خام مال سے چیز تیار کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے، لہذا یہ معاہدہ اس بات کو بھی شامل ہوتا ہے کہ اگر خام مواد تیار کنندہ کے پاس موجود نہیں ہے تو وہ اسے مہیا کرے اور اس بات کو بھی کہ مطلوبہ چیز کی تیاری کے لئے کام کرے، اگر خام مواد گاہک کی طرف سے مہیا کیا گیا ہے اور تیار کنندہ سے صرف اس کی محنت اور مہارت مطلوب ہے تو یہ معاہدہ استصناع نہیں ہوگا، اس صورت میں یہ اجارہ کا عقد ہوگا، جس کے ذریعہ کسی شخص کی خدمات ایک متعین معاوضے کے بدلے میں حاصل کی جاتی ہے۔

جب مطلوبہ چیز کو بائع تیار کرلے تو اسے خریدار کے سامنے پیش کرے، فقہاء کے اس بارے میں مختلف نقطہائے نظر ہیں کہ اس مرحلے پر خریدار یہ چیز مسترد کرسکتا ہے یا نہیں، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار وہ چیز دیکھنے پر اپنا خیار رؤیت استعمال کرسکتا ہے، اس لئے کہ استصناع ایک بیع ہے اور جب کوئی شخص کوئی ایسی چیز خریدتا ہے جو اس نے دیکھی نہیں ہے تو دیکھنے کے بعد اسے سودا منسوخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، استصناع پر بھی یہی اصول لاگو ہوگا۔

لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ (فراہم کردہ) فریقین کے درمیان عقد کے وقت طے شدہ اوصاف کے مطابق ہے تو خریدار اسے قبول کرنے کا پابند ہوگا اور وہ خیار رؤیت استعمال نہیں کرسکے گا، خلافت عثمانیہ میں فقہاء نے اسی نقطۂ نظر کو ترجیح دی تھی اور حنفی قانون اسی کے مطابق مدون کیا گیا تھا، اس لئے کہ جدید صنعت وتجارت میں یہ بڑی نقصان کی بات ہوگی کہ تیار کنندہ نے اپنے تمام وسائل مطلوبہ چیز کی تیاری پر لگا دیئے، اس کے بعد خریدار کوئی وجہ بتائے بغیر سودا منسوخ کردے، اگرچہ فراہم کردہ چیز مطلوبہ اوصاف کے مکمل طور پر مطابق ہو۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: ج:۵، ص:۱۵۵، ط: فیصل بک

ڈپودیوبند)

اگر پہلی صورت ہے یعنی مشتری نے مواد کا ثمن وصول کرلیا ہے اور آرڈر دیا ہے، اس صورت میں بائع (صانع) نے مطلوبہ اوصاف کے مطابق چیز تیار نہ کی تو مشتری (مستصنع) کو خیار رؤیت ملے گا اور یہ عقد غیر لازم ہوگا، لہذا وہ خیار رؤیت کے تقاضہ پر عمل کرے گا، موسوعہ الفقہ الاسلامی میں ہے:

للاستصناع احكام....منها....اخذت المجلة برأي ابي حنيفة رحمه الله تعالىٰ في ان الاستصناع عقد لازم للطرفين دفعا للضرر عن الصانع كما تقدم، فليس لاحدهما الرجوع عما التزم به، ولاخيار للمستصنع اذا جاء الشيئ موافقا للمواصفات المطلوبة، فان جاء المصنوع مغايراً للاوصاف المحدودة المطلوبة كان المشتري المستصنع مخيراً بمقتضى خيار الرؤية. (القسم الثاني احكام المعاملات المالية الحديثة، المجث السابع: بيع السلم، ص:۳۰۷، ج:۱۱، ط: دارالفکر دمشق)

الموسوعة الفقهية الكويتية میں ہے: وذهب ابو يوسف الى انه ان تم صنعه -وكان مطابقا للاوصاف المتفق عليها- يكون عقدا لازما، واما ان كان غير مطابق لها فهو غير لازم عند الجميع لثبوت خيار الوصف. (مادہ: استصناع، ص:۳۲۹، ج:۳، ط: وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية الكويت)

اور اگر دوسری صورت یعنی اجارہ ہے تو دیکھا جائے کہ صانع نے آرڈر کے خلاف جو کام کیا ہے، اس میں مخالفت من حیث الجنس کی ہے یا من حیث الوصف؟ اگر من حیث الجنس کی ہے، مثلاً ایک چیز بنانے کے لئے کہا تھا اور اس نے دوسری ہی چیز بنالی تو مستصنع کو دو چیزوں کے درمیان خیار ملے گا، چاہے تو اپنا مواد واپس لے لے، اور اگر چاہے تو شئی مصنوع لے لے؛ لیکن اس کو دوسرا کوئی خیار نہ ملے گا۔

اوراگراوصاف کے اعتبار سے مخالفت کی ہے تو چاہے تو شئ مصنوع بائع کے یہاں چھوڑ دے اور مواد کا اس کو ضامن بنائے، اس صورت میں صانع کو کوئی اجرت نہ ملے گی، اور مشتری (مستصنع) اگر چاہے تو اسی چیز کو لے لے جو تیار کی ہے اور اس کے مطابق اجرت دے دے۔

محمود بن احمد بخاری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: قال محمد رحمه الله تعالیٰ : واذا رفع حديدا الى حداد يصنعه اناء بأجر مسمى فجاء به الحداد على ما امره به صاحب الحديد؛ يجبرعلى القبول، ولو خالفه فيما امره به؛ فان خالفه من حيث الجنس بأن امره بان يصنع له قدوما فصنع مراءً ضمن حديدا مثل حديده، والا ناله ولاخيار لصاحب الحديد. فان خالفه من حيث الوصف بان امره ان يصنع له منه قدوما يصلح للنجارة فصنع له منه قدوما يصلح لكسر الحطب فصاحب الحديد بالخيار ان شاء ضمنه حديدا مثل حديده وترك القدوم عليه ولا اجر، وان شاء اخذ القدوم واعطاه الاجر. وكذلك الحكم في كل ما يسلمه الى عامل يصنع منه شيئا مسماه كالجلد يسلمه الى الاسكاف ليصنعه خفين اوما اشبهه.

(المحيط البرهانى فى الفقه النعمانى: كتاب الاجارات، الفصل الثالث والثلاثون فى الاستصناع، ص: ٣٦٣،٣٦٢،ج:٩، ط: داراحياء التراث العربى)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

واما استئجار الصناع من الحائك والحياط والصباغ ونحوهم فالخلاف ان كان في الجنس بان دفع ثوبا الى صباغ ليصبغه فصبغه لونا آخر فصاحب الثوب بالخيار ان شاء ضمنه قيمة ثوب ابيض وسلم الثوب للاجير وان شاء اخذ الثوب واعطاه ما زاد الصبغ فيه ان كان الصبغ مما يزيد، اما خيار التضمين

فلفوات غرضه لان الاغراض تختلف باختلاف الالوان، فله ان يضمن قيمة ثوب ابيـض لتـفـويتـه عليه منفعة مقصودة فصار متلفا الثوب عليه فكان له ان يضمنه، وان شاء اخذ الثوب لان الضمان وجب عليه حقا له فله ان يسقط حقه ولا اجر لـه لانـه لم يأت بما وقع عليه العقد رأسا حيث لم يوف العمل المأذون فيه اصلا فـلا يستـحق الاجر....وان كان الخلاف في الصفة نحو ان دفع الى صباغ ثوبا ليـصبغه بصبغ مسمى فصبغه آخر لكنه من جنس ذلك اللون فصاحب الثوب ان يـضـمـن قيـمتـه ابيـض ويسلم اليه الثوب وان شاء اخذ الثوب واعطاه اجر مثله لايـجـاوز به ماسمى، اما ثبوت الخيار فلما ذكرنا من الخلاف فى الجنس وانما وجـب الاجـر هـنـا لان الخلاف في الصفة لايخرج العمل من ان يكون معقودا عـليه فقد اتى بالاصل المعقود عليه الا انه لم يأت بوصفه فمن حيث انه لم يأت بـوصـفـه الـمأذون فيه لم يجب المسمى ومن حيث انه اتى بالاصل وجب اجر الـمثل ولايجاوز به المسمى لان هذا شان أجر المثل. (بدائع الصنائع: کتاب الاجارہ، فصل فی حکم الاجارۃ، ص:۲۱۶، ج:۴، ط: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی)

(جواب نمبر:۸) استصناع میں یہ ضروری نہیں ہے کہ سامان کی فراہمی کا وقت متعین کیا جائے، تاہم خریدار سامان کی فراہمی کے لئے زیادہ سے زیادہ مدت مقرر کرسکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تیارکنندہ فراہمی میں متعین وقت سے تاخیر کردے تو خریدار اسے قبول کرنے اور قیمت ادا کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔

یہ بات یقینی بنانے کے لئے کہ سامان مطلوبہ مدت میں فراہم کردیا جائے گا اس طرح کے بعض جدید معاہدے ایک تعزیری شق پر مشتمل ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں اگر تیارکنندہ فراہمی میں متعین وقت سے تاخیر کردے تو اس پر جرمانہ عائد ہوگا، جس کا حساب یومیہ بنیاد

پر کیا جائے گا، کیا شرعاً بھی اس طرح کی کوئی تعزیری شق شامل کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اگر چہ فقہاء استصناع پر بحث کے دوران اس سوال پر خاموش نظر آتے ہیں، لیکن انہوں نے اس طرح کی شرط کو اجارے میں جائز قرار دیا ہے، فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے کپڑوں کی سلائی کے لئے کسی خیاط کی خدمات حاصل کرتا ہے تو فراہمی کے حساب سے اجرت مختلف ہوسکتی ہے، مستاجر (جو کپڑے سلوانا چاہتا ہے) یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر خیاط ایک دن میں یہ کپڑے تیار کردے تو وہ سو روپے اجرت دے گا اور اگر وہ دو دن میں تیار کرتا ہے تو وہ اسی (۸۰) روپے دے گا۔

اسی طرح سے استصناع میں قیمت کو فراہمی کے وقت کے ساتھ منسلک کیا جاسکتا ہے، اگر فریقین اس بات پر متفق ہو جائیں کہ فراہمی میں تاخیر کی صورت میں فی یوم متعین مقدار میں قیمت کم ہو جائے گی تو یہ شرعاً جائز ہوگا۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: ص: ۱۵۶، ج: ۵، ط: فیصل بکڈپو دیوبند)

خلاصۂ بحث

(۱) کتب فقہ کی عبارتوں سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں عرف پر بناء رکھی جائے۔

(۲) بیع ہے۔

(۳) اگر وہ چیز از قبیل غیر منقولات ہے جیسے فلیٹس، اگر وہ بن کر تیار نہیں ہوا ہے تو دوسرے کے ہاتھوں اس کی بیع کرنا بیع معدوم شمار ہوگا، ہاں! اگر وہ بن کر تیار ہو جائے تو اب وہ قبل القبض بھی بیچنا چاہے تو بیچ سکتا ہے۔

(۴) دونوں قبیل کی چیزوں سے ہوگا۔

(۵) اس صورت میں فریق ثانی (بینک) کا فریق اول وفریق ثالث کے ساتھ دو ایسے

مختلف معاہدوں میں داخل ہونا ضروری ہے کہ ان میں سے کسی عقد کے حقوق و ذمہ داریاں دوسرے عقد پر موقوف نہ ہوں، ہر عقد کی قوت و وجود مستقل ہو جائے، اگر یہ صورت پائی جائے تو کوئی قباحت نہیں ہے۔

(٦) اگر آرڈر کے مطابق چیز تیار کی ہے، اس کے باوجود مستصنع شئی مصنوع لینے سے مکر جائے تو صانع بیعانہ میں سے نقصان کی تلافی کرسکتا ہے۔

(٧) اگر مواد خریدار فراہم کردے تو یہ عقد اجارہ ہوگا۔

اور اجارہ کی صورت میں صانع نے آرڈر کے مطابق چیز تیار نہیں کی ہے تو اب یہ دیکھا جائے کہ مخالفت من حیث الجنس ہے یا من حیث الوصف۔

اگر اول الذکر صورت ہے تو مستصنع کو اپنا مواد واپس لینے یا وہی مصنوع لینے کے درمیان اختیار ہوگا اور اگر من حیث الصفت مخالفت ہے تو مستصنع کو دو اختیار ملیں گے، چاہے تو صانع کو مواد کا ضامن بنائے، چاہے تو شئی مصنوع لے لے اور اس کے مطابق اجرت دے۔

(٨) عقد اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے تاوان وصول کرسکتے ہیں۔

❖❖❖

سوال نامہ:

ہبہ سے متعلق بعض مسائل

چوں کہ لوگ عام طور پر احکام شرعیہ سے واقف نہیں ہوتے؛ اس لئے بعض اختیارات کو استعمال کرنے کے لئے طریقۂ کاری جو تفصیلات ہیں وہ ان کو روبہ عمل نہیں لا پاتے ہیں، ان ہی میں سے ایک ہبہ کا مسئلہ ہے، حنفیہ کے نزدیک ہبہ کے درست ہونے کے لئے اس کا مقسوم ہونا ضروری ہے، ہبہ مشاع درست نہیں ہے؛ جب کہ بعض اوقات ماں باپ اپنے بعض بچوں کو تقسیم کئے بغیر کوئی جائیداد ہبہ کر دیتے ہیں، یہ بات دوسرے ورثاء کے علم میں بھی ہوتی ہے اور ہبہ کردہ شئ کی تقسیم کے سلسلہ میں موہوب لہم کے درمیان کوئی نزاع بھی نہیں ہوتی، اس پس منظر چند اُمور دریافت طلب ہیں:

(۱) ہبہ کے درست ہونے کے سلسلہ میں شئ موہوب کے مقسوم ہونے سے متعلق فقہاء کے مذاہب اوران کے دلائل نیز ان کی آراء کی مصلحتیں کیا ہیں؟

(۲) مشاع نہ ہونے کی شرط کیا ایسی چیزوں کے لئے ہے جن میں مختلف حصوں کی حیثیت واہمیت میں فرق ہو، جیسے زمین کا کچھ حصہ سڑک کے کنارہ اور کچھ حصہ دوسری جانب ہو یا اس صورت میں بھی ہے کہ پوری شئ موہوب مساوی حیثیت کی حامل ہو؟

(۳) اگر ہبۂ مشاع کیا گیا؛ لیکن اس پر تقسیم اور قبضہ کے سلسلہ میں موہوب لہم کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے تو اس صورت میں بھی ہبہ درست نہیں ہوگا؟

(۴) ہبہ کے لئے قبضہ کی شرط کے سلسلہ میں فقہاء کے نقاط نظر اوران کے دلائل کیا ہیں؟ اور ہبہ میں قبضہ کی کیا حیثیت ہے؟

(۵) اگر ہبہ کرتے وقت موہوب لہ نابالغ تھا اور واہب خود اس کا گارجین تھا تو کیا واہب کا موجودہ قبضہ ہی ہبہ کے مکمل ہونے کے لئے کافی ہوگا اور اگر بالغ ہونے کے بعد اس نے اپنے قبضہ ہی میں رکھا تو ہبہ کے وقت بحیثیت گارجین اس کا سابق قبضہ کافی سمجھا جائے گا؟ یا بالغ ہونے کے بعد شئے موہوب اس کے قبضہ میں دینے کے بعد ہی ہبہ تام ہوگا؟

❖❖❖

ہبہ کے چند مسائل

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

اشیاء کے کسی انسان کی ملکیت وتصرف میں آنے کے متعدد اسباب ہیں، اور ان اسباب میں کبھی عوض کی ادائیگی ہوتی ہے، تو کبھی بلاعوض مل جاتی ہے، اس دوسری قسم میں بھی مختلف اسباب صدقہ، ہبہ وغیرہ ہے، آدمی کبھی کسی کو کوئی چیز تقرب الی اللہ کی غرض سے دیتا ہے، کبھی عظمت ومحبت میں دیتا ہے، ان میں عوض بھی نہیں ہوتا، ان اقسام کے الگ الگ نام واحکام ہیں۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقم طراز ہیں:

الهبة تشمل الهدية والصدقة؛ لان الهبة والصدقة والهدية والعطية معانيها متقاربة، فان قصد منها طلب التقرب الى الله تعالىٰ باعطاء محتاج فهي صدقة، وان حملت الى مكان المهدى اليه اعظاما له وتوددا فهي هدية، والا فهي هبة. والعطية: الهبة في مرض الموت. والهبة في الاصطلاح الشرعي عقد يفيد التمليك بلا عوض حال الحياة تطوعا. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: القسم الثانی العقود، الفصل السادس الہبۃ، المبحث الاول، ص: ٦٧٧، ط: الہدی انٹرنیشنل دیوبند)

ہبہ ایجاب وقبول اور قبضہ سے صحیح ہوجاتا ہے، اس پر تو ائمہ کا اتفاق ہے، لیکن شیئ موہوب میں چند شرائط کا لحاظ کرنا ضروری ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ شیئ موہوب مفرز ومقسوم ہو، اور ایسا مشاع نہ ہو جو نا قابل تقسیم ہو، چنانچہ مشاع غیر قابل تقسیم کا ہبہ صحیح ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ قابل تقسیم وغیر قابل تقسیم ہونے کا معیار اور ضابطہ کیا ہے؟

چنانچہ جس شیئ میں تقسیم وحصص کی وجہ سے مالیت میں نقصان آرہا ہو؛اس کو غیر قابل تقسیم کہا جائے گا،بصورت دیگروہ قابل تقسیم ہے،جیسا کہ عنایہ میں مذکور ہے:الموھوب اما ان یحتمل القسمة او لا، وضابط ذلك ان كل شئ يضره التبعيض فيوجب نقصانا في ماليته لا يحتمل القسمة، وما لا يوجب ذلك فهو يحتملها فالثاني كالعبد والحيوان والبيت الصغير، والاول كالدار والبيت الكبير، ولاتجوز الهبة فيما يقسم الا محوزة مقسومة.

چونکہ چھوٹا اور بڑا کس کو کہا جائے ،مالیت میں فرق کب ہوگا اور کب نہ ہوگا؟اس میں کسی درجہ جہالت وابہام ہے،اس لئے اس کا ایک ضابطہ مفصل طور پر کفایہ میں ذکر کیا ہے کہ اس کا معیار یہ ہے کہ اگر موہوب کو تقسیم کریں تو بعد التقسیم وہ قابل انتفاع ہی نہ رہے،یا قابل انتفاع تو رہے؛لیکن قبل التقسیم جس طرح فائدہ ہورہا تھا وہ تقسیم کے بعد فوت ہوجائے۔

وهبة المشاع فيما لايقسم جائزة يعني به ما لا يحتمل القسمة اي لايبقى منتفعا بعد القسمة اصلا كعبد واحد ودابة واحدة اولا يبقى منتفعا بعد القسمة من جنس الانتفاع الذي كان قبل القسمة كالبيت الصغير والحمام الصغير والثوب الصغير ويعني بما يقسم ان يبقى منتفعا في الحالين قبل القسمة وبعدها.

(الکفایہ علی ھامش فتح القدیر: کتاب الھبہ ،ص:۴۸۸،ج:۷،ط:المکتبۃ الرشیدیہ کوئٹہ پاکستان)

تقسیم کے بعد فائدہ وانتفاع اسی طرح ملتا رہے جس طرح قبل التقسیم تھا تو یہ مشاع قابل تقسیم سمجھا جائے گا۔

مشاع قابل تقسیم وغیر قابل تقسیم میں فرق اس لئے ہوا کہ درحقیقت ہبہ کرکے اپنی مملوک شیئ دوسرے کو دے کر اس غیر کو شیئ موہوب میں تصرف کا حق دینا ہے اور غیر اس میں تصرف اسی وقت کر سکے گا جب کہ اس کو ایسا قبضہ ملا ہو، جو اس کے لئے تصرف کو ممکن بنائے،

اور یہاں دوسرے کا حق (شرکت) اس سے مانع بن رہا ہے اور یہ مانع تقسیم کر کے دور ہوسکتا ہے، لہذا اگر کسی چیز میں تقسیم ممکن ہے تو تقسیم کر کے موہوب لہم کو ان کا حصہ دیا جائے گا؛ تاکہ ان کے تصرفات سے شرکاء میں سے کسی کو کوئی نقصان نہ ہو جو کہ نزاع کا باعث بنتا ہے۔

البتہ وہ شئی موہوب جو غیر قابل تقسیم ہے تو اس میں آدمی کو وہ تصرف کا حق نہیں مل سکتا، جو اس کے لئے ہر اعتبار سے ممکن ہو؛ کیوں کہ وہ اگر تصرف کرے گا تو شریک کی ملکیت میں بھی نقصان ہوگا جو بعد میں مفضی الی المنازعت ہوسکتا ہے، لیکن واہب کی طرف نظر کرتے ہوئے کبھی اس کو اپنی چیز ایک یا ایک سے زائد افراد کو ہبہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور اس کے پاس ایسی ہی چیز ہے جو قابل تقسیم نہیں ہے تو اس کی ضرورت وحاجت کے پیش نظر ایسی چیز وہ ہبہ کردے گا اور منازعت ختم کرنے کی دوسری راہیں نکالی جائے گی، جیسے کوئی ایک قبضہ کرے اور باقی حضرات اپنے حصہ کے بقدر ثمن لے کر حق اٹھائیں۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وهكذا نقول في المشاع الذي لايقسم أن معنى القبض هناك لم يوجد لما قلنا الا ان هناك ضرورة لايحتاج الى هبة بعضه ولاحكم للهبة بدون القبض، والشياع مانع من القبض الممكن للتصرف، ولاسبيل الى ازالة المانع بالقسمة لعدم احتمال القسمة فمست الضرورة الى الجواز، واقامة صورة التخلية مقام القبض الممكن من التصرف ولا ضرورة هنا لان المحل محتمل للقسمة فيمكن ازالة المانع من القبض الممكن بالقسمة. (بدائع الصنائع: کتاب الھبہ: فصل فی شرائطہ، ص:۱۲۰، ج:۶، ط:ایچ ایم سعید کمپنی پاکستان)

البتہ وہ ہبۂ مشاع جس میں تقسیم ممکن ہے، اس کے باوجود تقسیم کئے بغیر ہبہ کردیا، اس سلسلہ میں احناف وشوافع کے درمیان اختلاف ہے، شوافع کے یہاں مشاع قابل تقسیم (قبل التقسیم وبعد التقسیم) وغیر قابل تقسیم دونوں جائز ہے، احناف دونوں صورتوں میں فرق کرتے

ہیں،جیسا کہ ہدایہ میں ہے:ولاتجوز الهبة فيما يقسم الا محوزة مقسومة، وهبة المشاع فيما لايقسم جائز، وقال الشافعي رحمه اللّٰه: يجوز في الوجهين .(ہدایہ: کتاب الهبہ :ص:۲۶۹،ج:۳)

لہذا قابل تقسیم اشیاء میں ہبہ مشاع کیا تو یہ ناجائز ہوگا؛ کیوں کہ قابل قسمت اشیاء میں وہی ہبہ معتبر ہے جوتقسیم کرکے کیا جائے ،عالمگیری میں ہے: ولاتصح في مشاع يقسم ويبقى منتفعا به قبل القسمة وبعدها ، ويشترط ان يكون الموهوب مقسوما ومفرزا وقت القبض .(کتاب الہبۃ ،الباب الثانی فیما یجوز من الہبہ ومالا یجوز،ص:۳۷۶،ج:۴،ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

اس کے باوجود بھی اگر ہبہ مشاع قابل تقسیم کوبغیر تقسیم کے موہوب لہ کودے دیا تو یہ ہبہ درست نہ ہوگا ،اگر چہ عندالبعض یک گونہ ملکیت ثابت ہوجائے گی ،لیکن یہ ملکیت بھی فاسد ہوگی۔

ہندیہ میں ہے: هبة المشاع فيما لايحتمل القسمة لاتجوز سواء كانت من شريكه او من غير شريكه، ولو قبضه هل تفيد الملك؟ ذكر حسام الدين رحمه اللّٰه تعالىٰ في كتاب الواقعات أن المختار لا تفيد الملك، وذكر في موضع آخر: أنه تفيد الملك ملكا فاسدا، وبه يفتى كذا في السراجية. (کتاب الہبہ ،الباب الثانی،ص:۳۷۸،ج:۴،ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ہبہ جائیداد مشترکہ کا بدون تقسیم کے صحیح نہیں ،ایسے ہبہ سے موہوب لہ کی ملک جائیداد موہوب پر جمہور علماء کے نزدیک تو ثابت ہی نہیں ہوتی اور بعض کے نزدیک ایک گونہ ملک خبیث اگر چہ ثابت ہوجاتی ہے؛مگر واہب کواپنی حیات میں اوراس کے بعداس کے ورثہ کو

واپس لینے کا اختیار قائم رہتا ہے۔ (فتاوی دارالعلوم دیوبند،عزیز الفتاوی: کتاب الھبہ والصدقہ،سوال نمبر:۷۸٦،ص:۷۳۵،ج:۲،ط:زکریا بکڈ پو دیوبند)

(جواب نمبر:۲) سطور بالا کی روشنی میں مختلف حصوں کی حیثیت واہمیت میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے، مساوی حیثیت میں بھی تقسیم کرکے ہبہ ہونا چاہئے۔

(جواب نمبر:۳) اس صورت میں بھی ہبہ درست نہ ہونا چاہئے؛ کیوں کہ ملکیت علی شرف الزوال رہتی ہے، اور ملکیت خبیثہ فاسدہ ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ اوپر ہندیہ (۳۷۸/۴) اور فتاوی دارالعلوم دیوبند (۷۳۵/۲) کی عبارتوں سے مصرح ہے۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں: صورت اولیٰ میں ہبہ مشاع ہے اور ظاہر الروایت کے مطابق مفید ملک نہیں ہے، اور ہبہ فاسد ہے، کما في الشامي: هبة المشاع فيما يقسم لا تفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ، وفي القهستاني: لا تفيد الملك، وهو المختار، كما في المضمرات. وهذا مروي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وهو الصحيح ، فحيث علمت انه ظاهر الرواية، وانه نص عليه محمد رحمه الله تعالىٰ، ورووه عن ابي حنفية ظهر انه الذي عليه العمل وان صرح بان المفتي به خلافه، ولاسيما ان يكون ملكا خبيثا.

پس معلوم ہوا کہ قال صاحب مختار: وبه يفتى معمول بہ نہیں ہے۔

ایک اورسوال کے جواب میں رقمطراز ہیں: ایک مکان دو شخصوں کو مشترکہ ہبہ کرنا بلا تقسیم وحد بندی کے ناجائز ہے؛ کیوں کہ یہ ہبہ مشاع کا ہے اور ہبہ مشاع کا شرعاً باطل اور غیر نافذ ہے؛ لہذا یہ ہر دو ہبہ ناجائز ہے۔

ہبہ مشاع قابل تقسیم جائیداد سے باطل ہے اور اگر کسی روایت میں فاسد لکھا گیا ہے تو

وہ بھی بمعنی باطل کے ہے۔(فتاوی دارالعلوم دیوبند:ہبہ کا بیان، فصل مشاع چیز کو ہبہ کرنے کا حکم، سوال نمبر: ۱۵، ۱۶، ۱۷، ص:۲۱۹، ۲۲۰، ج:۱۵، ط:مکتبہ دارالعلوم دیوبند)

اس صراحت کے پیش نظر ہبۂ مشاع چند آدمیوں کے درمیان صحیح نہیں ہے، چاہے موہوب لہم کے درمیان قبضہ اور اس کے بعد تقسیم کرنے کے باب میں کوئی نزاع نہ ہو؛ کیوں کہ ان کی ملکیت فاسد و باطل ہے۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وہ ہبہ صحیح نہیں ہے، اور موہوب لہ کا دعوی تقسیم کرانے کا صحیح نہ ہوگا؛ کیوں کہ ظاہر الروایت کے مطابق ہبہ فاسد اور باطل یعنی ہبۂ مشاع مفید ملک نہیں ہے۔(فتاوی دارالعلوم دیوبند: سوال نمبر:۲۲، ص:۲۲۲، ج:۱۵، ط:مکتبہ دارالعلوم دیوبند)

(جواب نمبر:۴) باب ہبہ میں شیٔ موہوب پر قبضہ کا مسئلہ بہت ہی اہمیت کا حامل ہے؛ کیوں کہ یہ شرط ہے یا رکن، داخلی شرط ہے یا خارجی، اس سے پہلے محض ایجاب وقبول سے ہبہ تام ولازم ہوگا یا ایجاب وقبول کے بعد قبضہ پایا جائے تو ہبہ تام ولازم ہوگا؟ اس پر دوسرے کئی مسائل موقوف رہتے ہیں، فقہاء کا اس باب میں اختلاف ہے۔

چنانچہ احناف وشوافع کے یہاں لزوم ہبہ کے لئے قبضہ شرط ہے؛ حتی کہ قبل القبض موہوب لہ کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔

مغنی المحتاج میں ہے: ولایملك موهوب الا بقبض باذن الواهب فيه ان لم يقبضه الواهب.(مغنی المحتاج مع منہاج الطالبین: کتاب الہبہ، ص:۴۰۰، ج:۲، ط:دار الفکر)

اور ہدایہ میں ہے: الهبة عقد مشروع ...تصح بالايجاب والقبول، فلانه عقد والعقد ينعقد بالايجاب والقبول، والقبض لا بد منه لثبوت الملك.(کتاب الہبہ، ص:۲۶۷، ج:۳)

ان دونوں مذاہب کی دلیل ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا وہ واقعہ ہے جس میں انہوں نے اپنے والد کی طرف سے ہدیہ ملنے اور ان کی طرف سے قبضہ واحراز نہ ہونے کی صورت میں مال وراثت میں ملا دینے کے حکم کا تذکرہ کیا ہے۔

عن عائشة رضى الله عنها قالت: نحلني ابوبكر جادَّ عشرين وسقا من ماله بالغابة فلما حضرته الوفاة، قال: والله يا بنية! ما من الناس احد احب اليّ غني بعدي منك، ولا اعزّ عليّ فقرا بعد منك، واني كنت نحلتك جادّ عشرين وسقا، ولو كنت جددتيه واحترزتيه لكان لك، وانما هو اليوم مال الميراث وانما هما اخواك واختاك فاقتسموه على كتاب الله. قالت: فقلت: يا ابت! والله لو كان كذا وكذا لتركته، انما هي اسماء فمن الاخرى؟ قال: ذو بطن ابنة خارجة وأُراها جارية. (جامع الاصول : حرف الهاء، الكتاب الثالث فى الهبه، ص:٢٦٩، ج: ١٢، رقم الحديث: ٩١٩٨، ط: داراحياء التراث العلمى بيروت)

"لو كنت جددتيه واحرزتيه لكان لك" اس عبارت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ہبہ؛ موہوب لہ کی ملکیت میں قبضہ کے بعد ہی آئے گا، اوراس کی تائیداس حدیث سے ہوتی ہے جو صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے پیش کی ہے، جس کی تخریج عبدالرزاق نے کتاب الوصایا کے آخر میں کی ہے: لا تجوز الهبة حتى تقبض والصدقة تجوز ان تقبض.

(نصب الرایہ: ص:۲۹۹، ج:۴)

اسی پر خلفاء اربعہ کا اجماع ہے کہ قبضہ کے بغیر ہبہ لازم وتام نہ ہو، علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ولنا اجماع الصحابة رضى الله عنهم وهو ماروينا ان سيدنا ابابكر وسيدنا عمر رضى الله عنهما اعتبرا القسمة والقبض لجواز النحل بحضرة الصحابة. وروي عن سيدنا ابي بكر وسيدنا عمر وسيدنا عثمان وسيدنا

علي وابن عباس رضي الله عنهم قالوا: لا تجوز الهبة الا مقبوضة محوزة ولم يرد عن غيرهم خلافه. (بدائع الصنائع: کتاب الہبۃ، فصل فی الشرائط، ص:۱۲۳، ج:۶، ایچ ایم سعید کمپنی پاکستان)

حنابلہ کی اس باب میں دورائیں ہیں؛ لیکن راجح رائے یہ ہے کہ مکیلی اورموزونی چیزوں میں صحت ہبہ کے لئے قبضہ شرط ہےاور یہ شرط لازم ہے؛ کیوں کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہےاور غیر مکیلی وموزونی چیزوں میں محض عقد ہی سے ہبہ تام ہوجائے گا اور قبل القبض ہی موہوب لہ کی ملکیت ثابت ہوجائے گی۔

ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ولا تصح الهبة فيما يكال او يوزن الا بقبضه، وهو قول اكثر الفقهاء، ولنا اجماع الصحابة رضى الله عنهم. ويصح في غير ذلك بغير قبض اذا قبل كما يصح في البيع. وروي في ذلك عن علي وابن مسعود رضى الله عنهما انهما قالا: الهبة جائزة اذا كانت معلومة؛ قبضت او لم يقبض، وهو قول مالك وابي ثور، وعن احمد رواية اخرى: لاتلزم الهبة في الجميع الا بالقبض. (المغنی: کتاب الہبہ والعطیۃ: ص:۶۴۹، ۶۵۳، ج:۵، ط: مکتبہ ابن تیمیہ القاہرہ)

اور مالکیہ کے یہاں صحت ہبہ اورلزوم ہبہ کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے؛ بلکہ یہ تمامیت ہبہ اورکمال فائدہ کے لئے ہے، لہذا موہوب محض عقد (قول) سے ہی مالک ہوجائے گا، اورواہب کوشیئ موہوب پرموہوب لہ کوقادرومتصرف بنانے کے لئے مجبور کیا جائے گا۔

ان العلماء اختلفوا: هل القبض شرط في صحة العقد ام لا ؟ فاتفق الثوري، والشافعي و ابوحنيفة ان من شرط صحة الهبة القبض، وانه اذا لم يقبض لم يلزم الواهب، وقال مالك: ينعقد بالقول ويجبر على القبض كالبيع سواء، فان توانى الموهوب له عن طلب القبض حتى افلس الواهب او مرض، بطلت الهبة،

ولـه اذا باع تفصيل، ان علم فتوانى لم يكن له الا الثمن، وان قام في الفور كان له الموهوب، فمالك القبض عنده في الهبة من شروط التمام لا من شروط الصحة، وهـو عـنـد الشافعي وابي حنيفة من شروط الصحة، وقال احمد وابو ثور: تصح الهبة بـالـعـقـد، وليس القبض من شروطها اصلا لا من شرط تمام، ولا من شرط صـحة، وهـو قـول اهـل الـظـاهـر، وقـد روي عن احمد بن حنبل ان القبض من شرطها في المكيل والموزون.

دليـل مـن لـم يشتـرط القبض في القبض فعمدة من لم يشترط القبض فى الهبة، تشبيها بالبيع، وان الاصل في العقود ان لا قبض مشترط في صحتها، حتى يقوم الدليل على اشتراط القبض.

دليـل من اشترط القبض وعـمـدة من اشترط القبض: ان ذلك مروي عن ابـي بـكـررضـى الـله عنه في حديث هبته لعائشة المتقدم، وهو نص في اشتراط الـقبـض فـي صـحة الهبة، ومـا روي مـالك عـن عمر ايضا انه قال: ما بال رجال يـنـحلون ابنائهم نحلا ؛ ثم يمسكونها، فان مات ابن احدهم قال: مالي بيدي لم اعـطه احدا، وان مات يجزها هو، قال: هو لابني قد كنت اعطيته اياه، فمن نحل نـحـلة فـلـم يجزها الذى نحلها للمنحول له، وابقاها حتى تكون ان مات لورثته فهـي بـاطلة، وهو قول علي، قالوا: وهو اجماع من الصحابة؛ لانه لم ينقل عنهم في ذلك خلاف.

واما مالك فاعتمد الامرين جميعا، اعنى: القياس، وماروي عن الصحابة، وجـمـع بيـنـهـما، فمن حيث هي عقد من العقود لم يكن عنده شرطا من شروط صـحتهـا الـقبـض، ومـن حيـث شـرطـت الصحابة فيه القبض لسد الذريعة التي ذكـرهـا عـمر جعل القبض فيها من شرط التمام، ومن حق الموهوب له، وانه ان

تـراخي حتى يفوت القبض بمرض او افلاس على الواهب، سقط عنه. (بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد: کتاب الهبات، بیان ہل القبض شرط فی صحۃ العقد، ص:۳۶۳، ۳۶۴، ج:۵، ط: دار الکتب العلمیہ، بیروت)

قبضہ کی حیثیت عند الاحناف رکن کی ہے، جیسے بیع میں قبضہ کی حیثیت ہے، شمس الدین سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: وكـان الـقبـض في الهبة كالقبول في البيع من حيث ان الملك يثبت به. (مبسوط: کتاب الہبہ، ص:۵۷، ج:۶، ط: دار الفکر)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں: ركـن الهبة عـنـد الحنفية هو الايجاب والقبول قيـاسًـا، لانهـا عـقـد كالبيع، وكذا القبض ركن كما في المبسوط لانه لابد منه لثبـوت الـمـلك بخلاف البيع، واستحسانا عند الكاساني. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: الفصل السادس الہبہ، المبحث الثانی رکن الہبہ، ص:۶۷۹، ج:۴، ط: الہدی انٹرنیشنل دیوبند)

(جواب نمبر:۵) اگر موہوب لہ نابالغ ہے اور واہب خود اس کا گارجین ہے تو واہب کا موجودہ قبضہ ہی ہبہ کی تکمیل کے لئے کافی ہے، بعد میں بالغ ہونے کے بعد موہوب لہ کو از سر نو قبضہ کی ضرورت نہیں ہے۔

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے: وفي المضمرات: وان كان الموهوب له من اهل الـقبـض فـحـق الـقبـض له، وان كان صغيرا اومجنونا، فحق القبض لوليه، وفي الـذخيـرة: ولو قال الاب: وهبت هذا الشيئ لابنى الصغير جازت الهبة من غير قبـول لان الاب يتولى هذا، وكل عقد يتولاه الواحد يكتفي فيه بالايجاب كبيع الاب مـالـه مـن ابنه الصغير. (الفتاوی التاتارخانیہ: کتاب الہبہ، الفصل السادس فی الہبہ من الصغیر، رقم المسئلہ: ۲۱۷۴۰، ص:۴۶۶، ۴۶۷، ج:۱۴، ط: مکتبۂ زکریا دیوبند)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے اس کی مزید وضاحت کی ہے، وہ لکھتے ہیں: قبـض الهبة عـنـد الحنفية نوعان: قبض بطريق الأصالة وقبض بطريق النيابة.

امـا الـقبـض بـطـريق الاصالة: فهو ان يقبض بنفسه لنفسه، وشرط جوازه

العقد فقط، فلا يجوز قبض الصبي غير المميز والمجنون، واما البلوغ فليس بشرط لصحة القبض استحساناً.

واما القبض بطريق النيابة؛ فالنيابة في القبض نوعان: نوع يرجع الى القابض ونوع يرجع الى القبض نفسه.

اما الاول: فهو القبض للصبي، وشرط جوازه وجود ولاية او علية اي كون الصبي في حِجر شخص اي في رعايته وتربيته عند عدم الولي، فلو وهب اجنبي للصغير شيئاً فيقبض عنه وليه على هذا الترتيب عند الحنفية: الاب ثم وصيه ثم الجد ثم وصيه، ومن غاب من هؤلاء غيبة منقطعة تنتقل الولاية الى الابعد كما في ولاية النكاح.

وبناء على ذلك لو وهب احد من هؤلاء الاولياء للصغير شيئا، والمال في أيديهم صحت الهبة، ويصيرون قابضين للصغير. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: المبحث الثالث شروط الھبہ: فصل فی شروط الموہوب، ص:۲۹۴، ۲۹۵، ج:۴)

خلاصۂ بحث

(۱) اس کی تفصیل (دلائل ومذاہب وغیرہ) سابق صفحات میں ذکر کی جاچکی ہے۔

(۲) مساوی ومختلف دونوں حصوں میں کوئی اہمیت وفرق نہ ہونا چاہئے۔

(۳) اس صورت میں بھی ہبہ درست نہ ہونا چاہئے۔

(۴) ہبہ میں قبضہ کی حیثیت رکن کی ہے، دلائل سابق صفحات میں مذکور ہے۔

(۵) واہب کا موجودہ قبضہ ہی ہبہ کی تکمیل کے لئے کافی ہوگا، بعد البلوغ ازسرنو قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

کرایہ داری میں ڈپازٹ کی شرعی حیثیت

آج کل بڑے شہروں میں مکانات کی کرایہ داری میں بھاری مقدار میں پیشگی رقم ڈپازٹ کے عنوان سے لینے کا معمول بن چکا ہے، اب اس میں کئی شکلیں ہوتی ہے:

[الف] اگر ڈپازٹ کی رقم معمولی ہوتی ہے تو ماہانہ کرایہ کی رقم زیادہ ہوتی ہے اور جب کرایہ دار جائیداد خالی کرتا ہے تو مالک اسے ڈپازٹ کی رقم لوٹا دیتا ہے۔

[ب] اگر ڈپازٹ کی رقم بھاری مقدار میں ہو تو ماہانہ کرایہ کی رقم بہت معمولی ہوتی ہے اور بہر صورت جب بھی جائیداد خالی ہوتی ہے تو مالک ڈپازٹ کی پوری رقم واپس کرنے کا ضامن ہوتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ:

(۱) اس طرح کا عقد شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

(۲) ڈپازٹ کی رقم کی کیا حیثیت ہے؟ آیا وہ قیمت ہے، رہن ہے یا امانت ہے؟

(۳) اس ڈپازٹ کی رقم کو مالک جائیداد کے لئے استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۴) اگر یہ معاملہ جائز نہ ہو تو کیا اس کو شرعی جواز کے دائرہ میں لانے کی کوئی اور شکل ہے؟

(۵) اس ڈپازٹ کی رقم کی زکوۃ کس پر واجب ہے؟ کرایہ دار پر یا مالک پر؟ یا کسی پر واجب نہیں؟

❖❖❖

ڈپازٹ کی شرعی حیثیت واحکام

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

دنیا میں ہر آدمی کے ساتھ کچھ ضروریات بھی وابستہ ہیں اور ان ضروریات میں بعض لازمی ہوتی ہیں، جیسے نان ونفقہ ضروری ہے تو اس کے لئے طلب رزق کے لئے اس کو اگر تجارت کرنا ہے تو دوکانوں کی ضرورت ہے، اسی طرح رہنے کے لئے مکان کی ضرورت ہے اور آدمی کے پاس پیسے نہیں ہے یا پیسے ہے لیکن مناسب جگہ نہیں ہے، جہاں دوکان ومکان بنائے اور دوسرے کچھ لوگوں کے پاس مکان ودوکان زائداز ضرورت ہے وہ اس کو کسی طرح کام میں نہیں لاتے ہیں تو اب ضرورت مند آدمی ایسے مکان ودوکان اجرت پر لے کر اپنی ضرورت پوری کرتا ہے؛ لیکن اجرت پر لینے والا اس میں کچھ نقصان کردے یا اس میں اور کوئی ضرورت پیش آجائے تو تلافی کے لئے کچھ رقم بطور ضمانت پیشگی لے لی جاتی ہے، ایسا اس لئے کرتے ہیں تاکہ کرایہ دار کے ضرر سے خود محفوظ رہ سکیں۔

اب اس میں اور ترقی کی اس طور پر کہ جو آدمی کرایہ پر دینے والا ہے، وہ تجارت اور کاروبار کرنا چاہتا ہے جس کے لئے کثیر رقم کی ضرورت ہے تو وہ اپنا مکان یا دوکان کرایہ پر دیتا ہے اور اجرت بہت کم رکھتا ہے، جب کہ زر ضمانت میں کثیر رقم متعین کرتا ہے؛ تاکہ کاروبار میں کارآمد ہو تو اب سوال یہ ہے کہ یہ زر ضمانت امانت ہے یا رہن؟

ایک صورت تو یہ ہے کہ صلب عقد اجارہ ہی جانبین میں یہ بات طے ہوجائے کہ اتنی رقم ہم آپ سے بطور ضمانت لیتے ہیں، تاکہ مستقبل میں ہماری ملکیت میں کوئی نقصان ہو تو اس کی تلافی کی جائے، اور کبھی صلب عقد میں کوئی تذکرہ نہیں ہوتا تو اس وقت عرف دیکھا جائے

گا، اگر عرف میں لوگ یہ رقم اپنے ذاتی استعمال میں لے آتے ہیں تو اسے قرض ہی قرار دیا جائے۔

جیسے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: ڈپازٹ کی رقم اس غرض کے لئے ہوتی ہے کہ جب کرایہ دار مکان خالی کر دے تو اگر اس نے مکان میں کوئی نقصان کر دیا ہو تو اس کا ضمان اس سے لیا جاسکے، یہ ضمان فی الحال واجب نہیں ہوتا، محض محتمل ہوتا ہے، لہذا اس ڈپازٹ کو رہن نہیں کہہ سکتے، یہ قرض ہی ہے اور مشروط بحکم العرف ہے۔ (فتاوی عثمانی: کتاب الرہن، ص:۴۲۰، ۴۲۱، ج:۳، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی وضاحت کی ہے، ذیل میں اسی سوال و جواب کو نقل کیا جاتا ہے:

سوال: مالک مکان کا کرایہ دار سے ایڈوانس رقم لینا امانت ہے یا قرضہ؟

جواب: ہے تو امانت، لیکن اگر کرایہ دار کی طرف سے استعمال کی اجازت ہو (جیسا کہ عرف یہی ہے) تو یہ قرضہ شمار ہوگا۔ (آپ کے مسائل اور ان کا حل: باب: مکان، دوکان اور دوسری چیزیں کرایہ پر دینا، ص:۱۶۷، ج:۷، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

چوں کہ عرف عام اب یہی چلا آرہا ہے کہ زرضمانت کو کاروبار یا ضرورت میں استعمال کیا جائے اور عرف بھی حجت ہے، جیسا کہ قاعدہ فقہیہ ہے: الثابت بالعرف کالثابت بالنص. (قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر:۱۰۱، ص:۷۴، ط: اشرفی بک ڈپو دیوبند)

لیکن عرف کے معتبر اور قابل عمل ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کسی نص کے معارض و مخالف نہ ہو، ورنہ اس پر عمل نہ ہوگا، اور چوں کہ مذکور فی السوال عقد اجارہ میں اجارہ پر دینے والا زرضمانت بطور قرض لیتا ہے اور مکان، دوکان وغیرہ بہت ہی کم کرایہ پر دیتا ہے، جو اس علاقہ میں مروج کرایہ سے بہت کم ہے یا زرضمانت کے تناسب سے کم ہے، تو یہ قرض پر

منفعت حاصل کرنا ہوا جو سود یا شبہِ سود ہے، جس سے ہمیں منع کیا گیا ہے۔

جیسے اسی قاعدۂ فقہیہ کی وضاحت کرتے ہوئے عبدالعزیز محمد عزّام لکھتے ہیں: هـــذه القـاعـدة وما ورد في معناها تبين ان العرف دليل يثبت به الحكم كالنص حيث لايـوجـد نـص فيـكـون ما ثبت بالعرف كانه منصوص في العقد، والعرف يقوم مقام الشرط في المعاملات.

من تطبيقات هذه القاعدة بالاضافة الى الفرع الذي سبق ذكره في قاعدة "الـمـعروف عرفا كالمشروط شرطا" ان الانتفاع بالاعيان الموجرة والمستعارة اذا لم يبين في العقد فان العرف يبين كيفية الانتفاع بها ويكون الانتفاع بحسب الـعرف والعادة الجارية بين الناس ما لم يوجد شرط يخالف ذلك. (القواعد الفقهیہ: رقم القاعدة:۸،ص:۱۹۶، ط: دار الحدیث القاہرہ)

اور ابھی اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ مکان یا دوکان مروج اجرت سے کم کرایہ پر دیئے جاتے ہیں تو یہ اضافہ علی القرض ہے جو سود یا مثل سود ہے، جس سے منع کیا گیا ہے۔

سنن بیہقی میں ہے: عـن ابـن سيـرين عن عبد الله يعني ابن مسعود انه سئل عـن رجل استقرض من رجل دراهم، ثم ان المستقرض افقر المقرض ظهر دابته، فـقـال عبـد الـلّٰـه: مـا اصاب من ظهر دابته فهو ربا، قال ابو عبيد: يذهب الي انه قرض جر نفعة. قال الشيخ احمد: هذا منقطع.

ایک اور موقوف روایت ذکر کی ہے: عـن ابـي مـرزوق التـجيبـي عن فضالة بن عبيـد صاحب النبي صلي الله عليه وسلم انه قال : كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا. (السنن الکبری: کتاب البیوع، باب کل قرض جر منفعۃ فھو ربا،ص:۳۵۰،ج:۵،ط: دار الفکر)

مذکور تفصیل کی روشنی میں کرایہ میں کی جانے والی کمی قرض پر فائدہ اٹھانا سمجھا جائے گا،

اس لئے عرف میں جو معمولی کرایہ وڈپازٹ رائج ہو وہ ہی متعین کیا جائے ، زر کی ضرورت ہو تو عقد اجارہ کی تکمیل کی کچھ مدت بعد کرایہ دار سے کچھ رقم بطور قرض مانگے ، اس معاملہ اور عقد کا اجارہ سے کوئی تعلق نہ ہو، نیز اس میں کرایہ دار پر دباؤ نہ ڈالا جائے۔

اور اگر پہلی صورت یعنی کرایہ زیادہ ، ڈپازٹ کم ہو تو اس ڈپازٹ کو رہن شمار کیا جائے ؛ تا کہ مستقبل میں ہونے والے نقصانات سے حفاظت ہو اس صورت میں مالک مکان کے لئے یہ رقم استعمال کرنا جائز نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ انتفاع بالرہن ہو رہا ہے۔

شامی میں ہے: قال المصنف: وعليه يحمل ما عن محمد بن اسلم من انه لا يحل للمرتهن ذلك ولو بالاذن لانه ربا . قلت: وتعليله يفيد انها تحريمة فتأمله . (کتاب الرھن، فصل فی مسائل المتفرقہ، ص: ۵۲۲، ۵۲۳، ج: ۶، ط: دار الفکر)

اور ان دونوں صورتوں میں ڈپازٹ کی رقم پر زکوۃ کا کیا حکم ہے؟ تو بندہ کی رائے دونوں صورتوں میں (جب کہ ڈپازٹ مالک مکان استعمال میں نہ لاتا ہو) یہ ہے کہ اس کی زکوۃ کرایہ دار پر تو کسی طرح لازم نہ ہوگی اور مالک مکان پر وجوب کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے؛ لیکن بندہ کی رائے میں اس پر بھی واجب نہ ہونی چاہئے کہ وہ اپنے استعمال میں نہیں لاتا ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے فقہی فیصلوں میں ڈپازٹ پر وجوب وعدم وجوب زکوۃ کے بارے میں یہ فیصلہ تحریر کیا ہے: کرایہ دار کی طرف سے مالک مکان ودوکان وغیرہ کو پیشگی دی گئی ضمانت کی رقم (Security Deposit) پر زکوۃ کرایہ دار کے ذمہ نہ ہوگی۔

شرکاء سمینار میں سے کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس مال کی زکوۃ مالک مکان پر ہوگی اور دوسری رائے یہ ہے کہ اس مال کی زکوۃ کسی پر لازم نہ ہوگی ۔ (نئے مسائل اور علماء ہند کے فقہی فیصلے : ص: ۵۱، ط: ایفا پبلیشنز)

اور اگر مالک مکان اس ڈپازٹ کو تجارت وغیرہ میں استعمال کرتا ہے تو اس پر زکوۃ واجب کردی جائے کہ یہ ایسر علی الاغنیاء اور انفع للفقراء ہے، اگر اس پر زکوۃ واجب نہ کی جائے تو اس کے مال میں نمو تو ہو رہا ہے، وہ اس رقم سے معاشی فائدہ حاصل کر رہا ہے اور فقراء کو نقصان ہو رہا ہے، اس لئے اس صورت میں زکوۃ واجب ہونی چاہئے۔

چوں کہ ڈپازٹ اور ضمانت کے طور پر دی گئی رقم کا مسئلہ قابلِ غور ہے، بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کی زکوۃ کسی پر واجب نہ ہونی چاہئے، نہ مالک مکان پر نہ کرایہ دار پر، اس لئے کہ یہ ایک طرح کا رہن ہے اور رہن کی زکوۃ دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہوتی ہے، لیکن زرِ ضمانت کی حیثیت رہن سے مختلف ہے، رہن کے طور پر جو سامان رکھا جاتا ہے، وہ خود اس مال سے استفادہ نہیں کرسکتا، لیکن زیر بحث صورتوں میں مالک مکان اس رقم سے معاشی نفع اٹھاتا ہے، اب اگر فقراء کو ان کے حق سے محروم رکھا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ قرین انصاف نہ ہوگا، اس لئے مالک مکان پر اس کی زکوۃ واجب ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں ایک نظیر بھی ملتی ہے کہ "بیع وفا" کو رہن کے حکم میں مانا گیا ہے اور جو قیمت بیچنے والے کے ہاتھ آتی ہے اکثر مشائخ کے یہاں اسی پر اس کی زکوۃ بھی واجب ہوتی ہے، جب کہ بعض مشائخ نے خریدار پر زکوۃ واجب قرار دی ہے۔

پس "بیع وفا" کو باوجود رہن تسلیم کرنے کے فقہاء نے زکوۃ سے مستثنیٰ نہیں کیا ہے، کیوں کہ اس میں ادا کی جانے والی قیمت سے استفادہ کیا جاتا ہے اور صاحب معاملہ کو اس سے نفع پہنچتا ہے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا۔

خلاصۂ بحث

(الف) والی صورت بلا قباحت جائز ہے۔

(باء) والی صورت میں من جر قرضہ نفعا والی صورت لازم آرہی ہے، لہذا اس

صورت میں پہلے عرف کے مطابق صرف عقد اجارہ کیا جائے، بعدہ علیحدہ طور پر جانبین کی رضامندی سے قرض کا عقد کیا جائے۔

(۲) اگر صلب عقد میں جانبین کے درمیان یہ بات ہوتی ہو کہ یہ رقم بطور ضمانت لے رہے ہیں تو رہن ہے اور اگر صلب عقد میں یہ بات نہ ہوئی؛ بلکہ یہ کہا کہ یہ رقم میں تجارت میں استعمال کروں گا یا تذکرہ تو نہ ہوا؛ لیکن عرف یہی ہے تو پھر اس کو قرض شمار کیا جائے۔

(۳) اگر رہن ہے تو استعمال ناجائز ہے اور قرض ہے تو اس کا حکم (باء) میں مذکور ہے۔

(۴) (باء) میں مذکور ہے۔

(۵) اگر ڈپازٹ کی رقم مالک مکان استعمال میں نہ لاتا ہو تو اس کی زکوۃ کسی پر واجب نہ ہوگی اور اگر مالک مکان تجارت وغیرہ میں استعمال میں لاتا ہے تو اس کی زکوۃ مالک مکان پر لازم کی جائے۔

❖❖❖

سوال نامہ:۴۷

بیع وفاء

ضرورت ایجاد کی ماں کہلاتی ہے، ضرورت کی وجہ سے اشیاء وجود میں آتی ہیں اور مسائل بھی پیدا ہوتے ہیں اور پیدا کیے جاتے ہیں، لوگ حالات کا شکار ہوتے ہیں تو ان حالات سے نمٹنے کے لئے طرح طرح کی شکلیں تجویز کرتے ہیں تا کہ اپنی ضرورتوں کو پورا کرسکیں جس میں بسا اوقات اس سے صرف نظر ہوتا ہے کہ شرعی حکم کیا ہے اور کبھی اس کی رعایت بھی پیش نظر ہوتی ہے تو واضح طور پر ممنوع ومنکر سے بچنا مقصود ہوتا ہے۔

خرید وفروخت کے باب میں ''بیع وفاء'' بھی ضرورت وحالات کے تحت اختیار کی جانے والی ایک شکل ہے جس کو کھلے طور پر سودی معاملات سے بچنے اور اپنی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے اختیار کیا گیا اور زمان ومکان کے فرق کے اعتبار سے اس میں وسعت وکثرت اور تنوع بہت پایا جاتا رہا اور پایا جاتا ہے، ہندوستان کے بعض خطوں میں اس کا کافی رواج پایا جاتا ہے، اسی لئے مجمع الفقہ الاسلامی (الہند) نے اپنے آئندہ سیمنار کے موضوعات میں اس کو بحث میں شامل کیا ہے تا کہ اس بابت تحقیق ومذاکرہ کے بعد امت کی رہنمائی کے لئے کوئی مناسب راہ تجویز کی جاسکے۔

بیع وفاء کی بنیادی شکل یہ ہے کہ ایک آدمی ضرورتمند ہوتا ہے، غیر سودی قرض ملتا نہیں اور سودی قرض لینا نہیں چاہتا تو وہ اپنے کسی سامان (زمین وجائیداد وغیرہ) کا سودا یوں کرتا ہے کہ تم اتنی قیمت میں اس کو لے اور اتنی مدت کے بعد یا جب بھی میں اس قیمت کو واپس کرنے کے حال میں ہوں تو یہ سامان تم مجھ کو اسی قیمت پر دے دینا کسی دوسرے کو مت بیچنا۔

معاملہ یہ ہے کہ خرید وفروخت سے بیچی جانے والے شیئ بیچنے والے کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور خرید نے والا اس کا مکمل مالک بن جاتا ہے اور خرید کردہ شیئ میں اس کو پورا اختیار ہوتا ہے کہ کچھ بھی کرے بیچے، ہبہ کرے، کرایہ پر دے وغیرہ اور فروخت کردہ شیئ سے سابق مالک وفروخت کنندہ کا کوئی واسطہ نہیں رہ جاتا، بیع وفاء کا معاملہ اس سلسلہ میں اس سے مختلف ہے، تو اس بیع کی شرعی حیثیت اور اس کا حکم کیا ہے؟

(۱) یہ معاملہ جو بیع کے عنوان سے خاص قید وبند کے ساتھ ہوتا ہے شرعاً منعقد اور درست ہے یا نہیں، اگر شرعاً منعقد اور درست ہے تو حکماً یہ بیع ہے یا نہیں؟

[الف] بیع قرار دینے پر یہ شرط کہ بعد میں کسی دوسرے سے نہ بیچا جائے فروخت کنندہ ہی سے بیچا جائے اس کا کیا حکم ہوگا؟

[ب] مالک اول کو بیچنے میں سابق ادا کردہ قیمت ہی لازم ہوگی یا اس سے زائد کا بھی مطالبہ کیا جاسکتا ہے؟

[ج] خریدار جب تک اس کو اپنے پاس رکھے تو اس سے فائدہ اٹھانے کا کیا حکم ہوگا؟

[د] خریدار اگر کسی دوسرے سے بیچدے تو اس بیع کا کیا حکم ہوگا اور اگر مزید قیمت لے تو اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

(۲) اگر اس کو رہن قرار دی جائے تو:

[الف] جب تک بیچنے والا اس کو واپس نہ لے اس وقت تک خریدار کے لئے اس سے فائدہ اٹھانے کی کیا حیثیت ہوگی؟

[ب] اگر خریدار اس طریقہ پر خریدے کہ مکان یا زمین کا کرایہ ادا کرے لیکن وہ اس کے مروجہ کرایہ سے بہت ہی کم ہو تو کیا یہ صورت جائز ہوگی؟

[ج] اس عرصہ میں خریدار اس شیئ سے کسی طرح کا فائدہ (کاشت کا یا اجارہ داری

وغیرہ) حاصل کرسکتا ہے یا نہیں؟

[د] خریدار اس کو بیچنے کا حق رکھتا ہے یا نہیں اور بیچے تو کس حد تک قیمت لے سکتا ہے؟

(۳) آج کل بڑے شہروں میں کثرت رقمِ ضمانت اور اسی نسبت سے کم کرایہ پر معاملہ طے کیا جاتا ہے، مثلاً ایک دکان یا مکان پر دس لاکھ روپئے رقم ضمانت حاصل کی جاتی ہے، تو اس کا مروجہ کرایہ دس ہزار روپئے ماہانہ ہونا چاہئے لیکن مالک پانچ سو یا ایک ہزار روپئے کرایا لینے پر آمادہ ہوجاتا ہے؛ کیونکہ اسے کاروبار یا کسی ضرورت کے لئے زرضمانت کے نام پر بڑی رقم حاصل ہوجاتی ہے، تو اب سوال یہ ہے کہ زرضمانت کی حیثیت قرض کی ہوگی یا امانت ورہن کی، اور اس کی وجہ سے کرایہ میں کی جانے والی کمی جائز ہوگی یا اسے قرض پر فائدہ اٹھانا سمجھا جائے گا؟

❖❖❖

بیع الوفاء اور شرعی نقطۂ نظر

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

اللہ تعالیٰ نے دنیا کا تمام کاروبار باہمی احتیاج اور ضرورت پر قائم رکھا ہے، غریب مالدار کا محتاج ہے اور مالدار غریب کا ضرورت مند ہے اور اسی طرح آپسی ضرورت میں باہمی تعاون سے لوگوں کی ضروریات تکمیل پذیر ہوتی ہے، اسی تعاون کی ایک چیز خرید وفروخت اور بیع وشراء ہے، اس میں ضرورت مند کو اپنی ضرورت کی چیز مل جاتی ہے اور دوسرے آدمی کو پیسے مل جاتے ہیں، تا کہ اس کی دیگر ضروریات پوری ہو۔

لیکن اسلام ایسا عادلانہ سماوی دین ہے، جو انسانی زندگی کا ہمہ جہتی ترقی کا ضامن ہے، چوں کہ اللہ تعالیٰ تمام ضرورت اور حاجات انسانی سے بخوبی واقف ہے، اس لئے شریعت اسلامیہ نے تمام اصول وجزئیات کا بخوبی احاطہ کیا؛ تا کہ اس کی رہنمائی میں انسانی ضرورتوں کی تکمیل ہو اور اسی راہ مستقیم میں ترقی کرے اور آگے بڑھے۔

شریعت مطہرہ نے انسانی مفادات، مصالح اور ضرورتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بیع وشراء کے بھی واضح اصول مقرر کیے، اگر ان اصول کے مطابق ہے تو اسے جائز قرار دیا، بصورت دیگر فاسد یا باطل قرار دیا، انہی بیع وشراء کی ایک قسم ''بیع الوفا'' ہے، اس کی تفصیل ذکر کرنے سے قبل اس کی تعریف اور اس کے مختلف نام ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، اس لئے اولاً اس کو ذکر کر دیا جاتا ہے۔

بیع الوفاء کے مختلف نام اور تعریف:

علامہ فرید الدین دہلوی نے فتاوی النسفی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ اہل سمرقند اسے

بیع الوفاء کہتے ہیں۔**وفي فتاوي النسفي: ان البيع الذي تعارفه اهل سمرقند وسموه ببيع الوفاء....** (فتاوی تاتارخانیہ: کتاب البیوع،فصل: بیع الوفاء،ص:۴۰۵،رقم المسئلة ۱۳۷۲۸،ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

درمختار میں مذکور ہے: مصر میں اس کو''بیع الامانت'' بولتے ہیں،اور بحرالرائق میں زیلعی کے حوالے سے لکھا ہے کہ قاہرہ میں اسے ''بیع الامانۃ'' کہتے ہیں،**ویسمی بمصر بيع الامانة.**(درمختار: کتاب البیوع،ص:۲۷۶،ج:۵،ط: دارالفکر) **ثم اعلم ان بالقاهرة بيعا يسمى بيع الامانة كما ذكره الزيلعي.** (البحرالرائق: کتاب البیوع،باب خیارالشرط،ص:۷،ج:۶،ط: سعید کمپنی کراچی)

نیز شامی میں بعض شافعیہ کے حوالے سے اور بحرالرائق میں ملتقط کے حوالہ سے اس کو"رهن المعاد" لکھا ہے، **ويسمى ايضا الرهن المعاد كما فى الملتقط .** (بحرالرائق:۶/۷)اور شام میں اس کو''بیع الاطاعت'' کہتے ہیں، **وبالشام بيع الاطاعة.** (درمختار:۵/۲۷۶)اور بعض لوگ اس کو''بیع طاعت'' بولتے ہیں۔(درمختار:۵/۲۷۶)

نیز اس کو''بیع جائز''اور''بیع المعاملہ'' سے بھی یاد کرتے ہیں، **وبعض الفقهاء يسميه البيع الجائز.....وبعضهم يسميه بيع المعاملة.** (ردالمحتار: مطلب فی بیع الوفاء:۵/۲۷۶) تاتارخانیہ میں عتابیہ کے حوالہ سے لکھا ہے: **بيع الوفاء وبيع المعاملة واحد.** اور اس کو بیع المعاملہ نام دے دیا۔ چوں کہ یہ بیع کی ایسی قسم ہے جس میں کچھ شرطیں بیع کی اور بعضے رہن کی پائی جاتی ہیں، دیگر بیوعات کی طرح مکمل بیع کی شرطیں موجود نہیں ہے، اس لئے اس کے نام بھی فقہاء نے الگ الگ رکھ دیئے۔

اس بیع کی دوصورتیں ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ بائع کے ذمہ مشتری کا قرض تھا اس لئے بائع نے قرض کے عوض اپنی مملوک چیز مشتری کے ہاتھوں فروخت کی اور بوقت فروختگی یہ شرط

بھی لگادی کہ جب میں تمہارا دین ادا کردوں تو تم میری چیز میرے حوالہ کردو گے جیسا کہ تا تارخانیہ میں ظہیریہ کے حوالے سے مصرح ہے:

وفی الظهيرية: بيع الوفاء ان يقول البائع للمشترى: بعت هذا بما لك عليّ علي انی متی قضيت الدين فهو لي. (کتاب البیوع، فصل في بیع الوفاء، رقم المسئلة: ۱۳۷۲۸، ص: ۴۰۵، ج: ۹، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

علامہ شامی نے مذکور تعریف کے بعد ایک اور تعریف جواہر الفتاوی کے حوالہ سے ذکر کی ہے کہ جب مشتری بائع کو ثمن واپس لوٹا دے تو مشتری وہ مبیع بائع کے حوالے کردے گا۔

وفي حاشية الفصولين عن جواهر الفتاوي: هو ان يقول: بعت منك علي ان تبيعه مني متى جئت بالثمن. (ردالمحتار: مطلب فی بیع الوفاء، ص: ۲۷۶، ج: ۵، ط: دارالفکر)

ابن نجیم نے بحرالرائق میں دونوں تعریف ذکر کی ہیں، اسی طرح فتاوی عالمگیری نے بھی دونوں تعریف نقل کی ہے۔

تمام تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ بوقت عقد ہی یہ شرط ذکر کردی جائے کہ ادائیگی ثمن کے وقت مبیع واپس کردی جائے گی، چاہے وہ ثمن عقد سے پہلے ہی قرض کی صورت میں بائع پر لازم تھا یا عقد کے وقت مشتری نے بائع کے حوالہ کیا۔

بیع الوفاء کا حکم:

چوں کہ بائع کو ضرورت ہے اور قرض بلاسود کوئی دیتا نہیں ہے اور مع سود وہ لینا چاہتا نہیں ہے، اس لئے وہ اس طرح عقد کرتا ہے تا کہ اس کی ضرورت پوری ہوجائے اور مشتری بائع کی چیز اپنے قبضہ میں ملکیت کے ساتھ لے رہا ہے، تا کہ اس نے جو دَین دیا ہے وہ ضائع نہ ہو، چوں کہ یہ بیع کی بھی شرائط کا حامل عقد ہے تو دوسری طرف رہن کی صورت بھی موجود ہے، اس لئے اس عقد کے حکم اور اس کو بیع یا رہن قرار دینے میں فقہاء کے درمیان خاصا

اختلاف ہے اوران تمام اقوال کو بزازیہ نے یکجا ذکر کئے ہیں، انہیں کے حوالے سے صاحب بحرالرائق نے بھی نقل کئے ہیں، وہ اقوال ثمانیہ اجمالاً درج ذیل ہے:

(۱) یہ درحقیقت رہن ہے۔

(۲) یہ بیع صحیح ہے۔

(۳) اس میں تفصیل ہے: کچھ صورتیں جائز ہیں اور بعضے ناجائز۔

(۴) یہ بیع فاسد ہے۔

(۵) بعض صورتیں رہن کی ہیں اور بعض میں یہ بیع ہے۔

(۶) مشتری کے حق میں بیع صحیح ہے اور بائع کے حق میں رہن ہے یعنی بیع اور رہن سے مرکب ہے۔

(۷) یہ عقد غیر صحیح ہے۔

(۸) یہ عقد تین چیزوں سے مرکب ہے، بیع فاسد، بیع صحیح اور رہن۔

مذکوراقوال ثمانیہ کے قائلین:

اجمالاً اقوال ثمانیہ کے ذکر کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان اقوال کے قائلین اوران کی تفصیل بھی ذکر کردی جائے، چنانچہ:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ یہ فی الحقیقت رہن ہے، اس لئے اس عقد میں یہ احکام ثابت ہوں گے: مشتری مبیع کا مالک نہ ہوگا، بلااذن بائع مبیع سے مشتری کوئی انتفاع نہیں کرے گا، اس کی پیداوار یا منافع کواستعمال کرلینے یا درخت کوتلف کرنے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا، مبیع کی ہلاکت کی صورت میں بائع کے ذمہ سے قرض ساقط ہوجائے گا اور اگر مبیع کی قیمت قرض سے زائد ہے تو مشتری زیادتی کا ضامن نہ ہوگا اور قرض کی وصول یابی کے وقت مبیع بائع کے حوالہ کردی جائے گی۔ اس کے قائل صاحب منظومہ ہے۔

فقد اختلفوا فيه علي ثمانية اقوال مذكورة في البزازية؛ الاول ما اختاره صاحب المنظومة انه رهن حقيقة، فلا يملكه المشتري، ولاينتفع به الا باذن البائع، ويضمن ما اكل من نزله وما اتلف من الشجرة، ويسقط الدين بهلاكه، ولا يضمن ما زاد كالامانة، ويسترد عند قضاء الدين. (البحرالرائق: باب خیارالشرط، ص:۷، ج:٦، ط: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی)

شامی میں امام ابوالحسن ماتریدی اور امام ابوشجاع کو بھی اسی کا قائل بتلایا گیا ہے، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: امام ابوشجاع نے امام ماتریدی سے عرض کیا کہ اس بیع کا چلن لوگوں کے درمیان بہت زیادہ ہوگیا ہے، حالانکہ اس میں بہت سے مفاسد ہیں اور آپ کا فتوی یہ ہے کہ یہ صورت رہن کی ہے اور میرا رجحان بھی یہی ہے، اس لئے مناسب ہے کہ ہم سب ائمہ کو جمع کریں، پھر اسی (رہن) پر متفق الرائے ہو کر لوگوں کے درمیان ظاہر کردیں، تو امام ماتریدی نے جواب دیا: آج کل ہمارا فتوی قابل اعتبار ہے اور یہی فتوی لوگوں میں ظاہر ہو چکا ہے، اس لئے جو بھی ہم سے اختلاف رائے رکھتا ہو؛ وہ کھل کر اپنی دلیل پیش کرے۔

اور جامع الفصولین میں بھی یہی قول اختیار کیا گیا ہے اور خیریہ میں مرقوم ہے کہ اکثر حضرات اس کے قائل ہیں۔

قال فى الخيرية: والذى عليه اكثر انه رهن لا يفترق عن الرهن فى حكم من الاحكام. قال السيد الامام: قلت للامام الحسن الماتريدي: قد فشا هذا البيع بين الناس، وفيه مفسدة عظيمة، وفتواك انه رهن، وانا ايضا على ذلك، فالصواب ان نجمع الائمة ونتفق علي هذا ونظهره بين الناس، فقال: المعتبر اليوم فتوانا وقد ظهر ذلك بين الناس فمن خالفنا فليبرز نفسه وليقم دليله.

قلت: وبه صدر في جامع الفصولين، فقال رامزا لفتاوى النسفي: البيع الذي تعارفه اهل زماننا احتيالا للربا سموه بيع الوفاء، هو رهن في الحقيقة... (رد المحتار، مطلب في البيع، ص:۲۷۶، ج:۵)

فرید الدین دہلوی تاتارخانیہ میں رقم طراز ہیں: اہل سمرقند ربا سے بچنے کے لئے جو عقد کرتے ہیں اس کو بیع وفاء کہتے ہیں، وہ حقیقت میں رہن ہے اور مشتری کے قبضہ میں مبیع کو اسی طرح سمجھا جائے جیسے مرتہن کے قبضہ میں رہن۔ اور سمرقند میں امام ابوشجاع کا فتوی اسی کے مطابق ہے، بخاری میں قاضی ابوعلی سغدی نے بھی اسی کے مطابق فتوی دیا ہے۔ اور بھی بہت سے ائمہ اس کے قائل ہیں۔

وفي فتاوي النسفي: ان البيع الذي تعارفه اهل سمرقند وسموه ببيع الوفاء تحرزا عن الربا، في الحقيقة رهن، والمبيع في يد المشتري كالرهن فی يد المرتهن.....وعليه فتوى السيد الامام ابی شجاع بسمرقند وفتوى القاضي الامام ابي علي السغدي ببخاري، وكثير من الائمة علي هذا. (الفتاوی التاتارخانیۃ: کتاب البیوع، فصل فی بیع الوفاء، رقم المسئلہ: ۱۳۷۲۸، ص:۴۰۵، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

"المجلة" میں بھی اس عقد کے تذکرہ کے ضمن میں جو دفعات ذکر کی ہیں اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقد رہن ہے، جیسے: كما ان للبائع وفاء له ان يرد الثمن ويأخذ المبيع كذلك للمشتري ان يرد المبيع ويسترد الثمن. (المجلۃ: الفصل السادس فی حق بیع الوفاء، مادہ نمبر ۳۹۶ و مابعدھا، ص:۹۲، ط: کارخانۂ تجارت کتب کراچی)

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہے، بر بنائے عرف مشائخ زمان اس پر متفق اللسان ہیں، اس قول کے قائلین نے اس کو بیع صحیح قرار دیتے ہوئے کچھ احکام بھی ذکر کئے ہیں؛ جیسے: بائع کو تعمیر اور اداء خراج برضاء کرنا ہے؛ اس پر جبر نہیں ہے، مشتری کو ترک وفاء اور

بیع کو حتمی وبات قرار دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا، مشتری کو ثمن کے مطالبہ کا حق نہ ملے گا، اگر مبیع مکان کی صورت میں ہے اور وہ منہدم ہو جائے تو بائع کو ثمن لوٹانے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا، اگر مبیع عین کی صورت میں ہو اور وہ ہلاک ہو جائے تو عقد تام ہو جائے گا اور دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے پر کوئی اختیار نہ ملے گا۔

الثانی: انه بیع صحیح باتفاق مشائخ الزمان للعرف، ومایفعله البائع من التعمیر واداء الخراج فهو بطریق الرضاء لا الجبر، کما لا یجبر علی ترك الوفاء وجعله باتا، وللمشتری المطالبة بالثمن فان انهدمت الدار لایجبر البائع علی رد الثمن، وکذا اذا کان المبیع عینا هلك فانه یتم الامر ولا سبیل لاحدهما علی الآخر. (البحرالرائق)

علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کے مطابق فتوی اسی پر ہے، یہ بیع جائز ہے، بعض احکام میں یہ مفید ہے جیسے مشتری کا مبیع سے نفع حاصل کرنا اور بعض احکام میں غیر مفید، جیسے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا۔

انہوں نے کنز کی شرح میں اس قول کی بابت لکھا ہے کہ مشائخ سمرقند میں سے امام نجم الدین نسفی جیسے بعض حضرات نے اس کو بیع جائز اور بعض احکام کے لئے مفید مانا ہے، امام نسفی فرماتے ہیں کہ اس زمانہ میں ہمارے مشائخ نے اسے بیع جائز اور مفیدِ بعض احکام قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کا تعامل اور حاجت ہے اور تعامل اور حاجت کے وقت بعض قواعد ترک کر دیئے جاتے ہیں اور صاحب نہایہ کے بقول اسی پر فتوی ہے۔

وذکر الزیلعی ان الفتوی علی انه بیع جائز مفید لبعض احکامه من حل الانتفاع به الا انه لا یملك بیعه للغیر. (البحرالرائق)

ومن مشائخ سمرقند من جعله بیعا جائزا مفیدا بعض احکامه، منهم:

الامام نجم الدين النسفي؛ فقال: اتفق مشائخنا في هذا الزمان فجعلوه بيعا جائزا مفيدا بعض احكامه وهو انتفاع به دون البعض وهو البيع لحاجة الناس اليه ولتعاملهم فيه، والقواعد قد تترك بالتعامل وجوز الاستصناع لذلك. وقال صاحب النهاية: وعليه الفتوى. (تبیین الحقائق: کتاب الاکراہ،ص:۱۸۳،۱۸۴،ج:۵،ط: مکتبہ امدادیہ ملتان)

صاحب بزازیہ قول ثانی کے قائلین کی دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: بائع اور مشتری نے لفظ بیع کا تلفظ کیا ہے، اگر چہ دل میں نیت رہن کی ہے، اور قاعدے کی بات یہ ہے کہ الفاظ سے صرف نظر کر کے محض نیت کا اعتبار نہ کیا جائے، جیسے ایک آدمی کسی عورت سے نکاح کرے اور بوقت عقد قلبی نیت یہ ہے کہ ایک سال گذرنے پر طلاق دے دوں گا تو اس قلبی نیت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو متعہ کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، بلکہ الفاظ کا اعتبار کرتے ہوئے دونوں کو زن وشوشمار کرتے ہیں۔

اتفق مشائخ الزمان على صحة هذا البيع لانهما تلفظا بلفظ البيع، ولا عبرة بمجرد النية بلا لفظ، فان من تزوج امرأة بنية ان يطلقها اذا مضي سنة، لا يكون متعة.........ولا عبرة له بلا لفظ فاللفظ للبيع لا للرهن. (بزازیہ علی ہامش الہندیہ: کتاب البیوع،نوع فیما یتصل بالبیع الفاسد،ص:۴۰۵،ج:۴،ط: داراحیاء التراث العربی، بیروت)

صاحب عنایہ نے بھی صاحب ہدایہ کا رجحان اسی قول کی طرف بتلایا ہے؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: واختاره المصنف رحمه الله تعالى واشاره اليه بقوله البيع الجائز المعتاد. (العنایہ علی ہامش فتح القدیر: کتاب الاکراہ،ص:۱۶۹،ج:۸،ط: المکتبۃ الرشیدیہ کوئٹہ)

علامہ شامی لکھتے ہیں: وفی النهر: والعمل في ديارنا علي ما رجحه الزيلعي.

(ردالمحتار: مطلب فی بیع الوفاء،ص:۲۷۷،ج:۵)

(۳) تیسرے قول میں تفصیل ہے؛ بعض صورتوں میں جائز اور بعض صورتوں میں فاسد۔اس کی تفصیل یہ ہے:

اگر یہ عقد بائع ومشتری کے درمیان لفظ بیع سے واقع ہوا ہےتو یہ رہن نہیں ہے، اب عقد کی کچھ اورصورتیں ہوئی ہوگی: یا تو بائع ومشتری نے دوران عقد فسخ کی شرط ذکر کی ہوگی، یاان دونوں نے لفظ بیع کا تلفظ تو کیا لیکن شرط وفاء بھی کی، یاان دونوں نے لفظ بیع ہی کا تلفظ کیا اور بزازیہ کی صراحت کے بموجب بیع سے مراد بیع جائز ہے، یعنی ''بیع جائز'' کا تلفظ کیا ہےاوران دونوں کے نزدیک اس سے مراد بیع غیر لازم ہے،توان صورثلاثہ میں بیع فاسد ہوگی اوراگر دونوں نے لفظ بیع ہی سے عقد کیا، دوران عقد کوئی شرط ذکر نہیں کی اور تکمیل عقد کے بعد وعدہ کے طور پر شرط وفاء کا ذکر کیا تو اس صورت میں بیع جائز ہوگی اور جو وعدہ ہوا ہےاس کو پورا کرنا بھی لازم ہوگا؛ کیوں کہ کبھی کبھار وعدہ بھی لازم قرار دیا جائے گا۔

اس قول کوقاضی خان نے اختیار کیا ہے۔

الثالث ما اختاره قاضي خان؛ وقال: الصحيح ان وقع بلفظ البيع لا يكون رهنا، ثم ان شرطا فسخه في العقد، او تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء، او تلفظا بالبيع وعندهما هذا البيع غير لازم فالبيع فاسد. وان ذكر البيع بلا شرط ثم شرطاه على وجه المواعدة جاز البيع ولزم الوفاء. وقد يلزم الوعد لحاجة الناس فرارا من الربا. (البحرالرائق)

اس قول کوکافی اورخانیہ نے صحیح قرار دیا ہے،ابن عابدین لکھتے ہیں:

(وقيل: ان بلفظ البيع لم يكن رهنا) لان كلا منهما عقد مستقل شرعا لكل منهما احكام مستقلة، درر (ثم ان ذكر الفسخ فيه) اى شرطاه فيه، وبه عبر في الدرر.(اوقبله) الذي في الدرر بدل هذا او تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء. (او

زعـمـاه غيـر لازم كـان بيعا فاسدا، ولو بعده على وجه الميعاد جاز) مقتضاه انه بيـع صـحيـح بـقـرينة مقابلة لقوله كان بيعا فاسدا. (ولزم الوفاء به) ظاهره انه لا يـلـزم الـورثة بعد موته ...ولانه بمنزلة خيار الشرط فلا يورث (لان المواعيد قد تكون لازمة لحاجة الناس، وهو الصحيح، كما في الكافي والخانية، اقره خسرو هنـا والـمـصـنف في باب الاكراه وابن الملك في باب الاقالة بزيادة.) (ردمع الدر، ص:۲۷۷، ج:۵)

خانیہ کے حوالہ سے یہی قول تاتارخانیہ میں بھی مذکور ہے۔(رقم المسئلۃ : ۱۳۷۲۸، ص:۵۰۴، ج:۹)

زیلعی نے ذکر کیا ہے کہ بیع وفاء کی مذکور جائز قسم مصر میں پائی جاتی ہے اور لوگوں کا تعامل ہے، مصری لوگ اسے بیع الامانۃ کہتے ہیں۔ (تبیین الحقائق : کتاب الاکراہ، ص:۱۸۴، ج:۵، ط: مکتبہ امدادیہ ملتان)

(۴) چوتھا قول بیع فاسد ہونے کا ہے، یہ ''عدۃ'' میں مذکور ہے اور امام ظہیر الدین نے اسے اختیار کیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر دونوں (بائع ومشتری) نے بیع کے ساتھ شرط وفاء کو ملحق کیا ہے تو یہ شرط بیع کے ساتھ مل کر بیع کو فاسد کرے گی، وجہ یہ ہے کہ بیع میں یہ شرط شرط فاسد ہے اور شرط فاسد سے بیع بھی فاسد ہوجاتی ہے، اور قول صحیح کی بناء چاہے انہوں نے یہ شرط مجلس عقد کے بعد لگائی ہو جیسا کہ قول ثالث میں مذکور ہے، پھر بھی یہ بیع فاسد ہوگی۔

یہ تو اس وقت کی بات ہے جب کہ شرط دوران مجلس عقد یا بعد العقد ذکر کی ہو اور اگر مجلس عقد سے پہلے شرط لگادی اور بعد میں مجلس عقد میں صرف بیع کا ذکر کیا اور شرط کا کوئی ذکر نہیں کیا تو بیع جائز ہے اور سابق شرط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسا کہ بیع تلجیہ میں امام اعظم کا

قول ہے۔

والرابع ما قاله في العقد واختاره ظهيرالدين انه بيع فاسد ولو الحقاه بالبيع التحق وافسده ولوبعد المجلس على الصحيح، ولو شرطاه ثم عقدا مطلقا ان لم يقرا بالبناء علي الاول فالعقد جائز ولاعبرة بالسابق كما في التلجئة عند الامام. (البحرالرائق)

(۵) پانچواں قول یہ ہے کہ بعض صورتوں میں رہن ہے اور بعض میں بیع لازم ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیع تو مطلق ہی رکھی البتہ تین صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کی یا تو مشتری نے ایک آدمی کو وکیل بنادیا کہ جب بائع ثمن لوٹا دے گا تو وکیل بیع فسخ کرے گا یا اس نے خود ہی یہ عہد و پیمان کرلیا کہ جب بائع ثمن واپس کردے گا تو مشتری خود ہی بیع فسخ کردے گا اور ثمن مبیع کی قیمت کے مساوی نہیں ہے، بلکہ اس میں غبن فاحش ہے، یا تو مشتری اصل قیمت پر کچھ نفع متعین کردے جیسے قیمت ۱۰۰/ دینار ہے تو اس نے ۲۰/ دینار بڑھا دیئے، یہ تینوں صورتیں رہن کی ہیں، اور اگر یہ تین صورتیں نہ پائی جائے بلکہ کوئی اور ہی صورت ہو تو یہ بیع بات اور لازم ہوگی، بیع کا رکن ایجاب وقبول پائے جانے کی وجہ سے اور لفظ بیع موجود ہونے کی وجہ سے۔

اس کو ائمہ خوارزم نے اختیار کیا ہے۔

الخامس ما اختاره ائمة خوارزم انه اذا اطلق البيع لكن وكل المشتري وكيلا يفسخ البيع اذا احضر البائع الثمن او عهد انه اذا اوفاه يفسخ البيع والثمن لايعادل المبيع وفيه غبن فاحش او وضع المشترى على اصل المال ربحا بان وضع على مائة عشرين دينارا فرهن والا فبيع بات. (البحرالرائق)

علامہ شامی نے ذکر کیا ہے کہ خیریہ میں ہے کہ اگر بیع مطلق ہو اور شرط وفا مذکور نہ ہو،

صرف مشتری نے بائع سے یہ عہد کیا کہ اگر ثمن مثل کی ادائیگی ہوجائے گی تو وہ بیع فسخ کردے گا تو اس صورت کا حکم ذکر کرنے کے بجائے یہ جواب دیا کہ یہ مسئلہ ہمارے مشائخ کے درمیان مختلف فیہا ہے، البتہ الحاوی الزاهدی میں بصراحت مذکور ہے کہ اس صورت میں فتوی یہ ہے کہ یہ بیع لازم ہوجائے جب کہ ثمن ثمن مثل ہو اور اس میں غبن یسیر ہو، حامدیہ میں بھی یہی فتوی مذکور ہے، ہاں! اگر غبن فاحش ہو اور بائع کو اس کا علم بھی ہو تو وہ رہن ہے، اسی طرح مشتری نے اصل مال پر نفع چڑھا دیا تو بھی رہن ہے، اور اگر ثمن مثل ہے یا نفع کے بغیر غبن یسیر کے ساتھ ہو تو بیع لازم ہے۔ (ردالمحتار،ص:۲۷۷،ج:۵،ط:دارالفکر)

(۶) چھٹا قول یہ ہے کہ یہ بیع اور رہن سے مرکب ہے، جب کہ شرط وفاء کا ذکر نہ ہو اس لئے دونوں کے احکام جاری ہوں گے، مشتری کے حق میں یہ بیع صحیح ہے، اس لئے وہ مبیع سے نفع اٹھائے گا اور بائع کے حق میں رہن ہے، اس لئے مشتری اسے دوسرے کے ہاتھ بیچ نہیں سکتا اور ثمن واپس کردے تو مبیع مشتری کے حوالہ کرنے پر مجبور ہوگا۔

اور فقہ میں ایسی مثالیں بہت ہیں، جس میں دو عقد کے احکام پائے جائے۔ جیسے مرض موت میں یا بشرط عوض ہبہ کرنا۔

القول السادس ما اختاره الامام الزاهد ان الشرط اذا لم يذكر في البيع كان بيعا صحيحا في حق المشتري حتى ملك الانزال ورهنا في حق البائع فلم يملك المشتري تحويل يده وملكه الى غيره واجبر على الرد اذا احضرالدين لانه كالزرافة مركب من البيع والرهن ككثير من الاحكام له حكمان كالهبة حال المرض وبشرط العوض فجعلناه كذلك لحاجة الناس اليه فرارا عن الربا. (البحرالرائق)

(۷) ساتواں قول یہ ہے کہ بیع وفاء صحیح نہیں ہے، اس لئے مشتری بھی دوسرے کو بیچ

نہیں سکتا، یہ بیع مکرہ کی طرح ہے اور بیع فاسد کی طرح نہیں ہے، کیوں کہ بیع فاسد کی صورت میں بھی قبضہ ہوجاتا ہے اور ملکیت حاصل ہوتی ہے، اس لئے دوسرے کو بیچ دے تو اس کا قبضہ بھی صحیح ہوگا، جب کہ مکرہ اگر مبیع بیچنا چاہے تو اس کو اجازت نہ ہوگی۔

اس قول کو صاحب ہدایہ، ان کی اولاد اور دیگر کچھ مشائخ نے اختیار کیا ہے۔

القول السابع انه غير صحيح، واختاره صاحب الهداية واولاده، ومشائخ زماننا وعليه الفتوي، اعنى انه لايملك المشترى بيعه من الغير كما في بيع المكره، لا كالبيع الفاسد بعد القبض، وسئل الصدر عنه بانه يجعل فاسدا ويمنع من الاسترداد بعد المبيع من غيره كالفاسد وان قضي الدين، قال: هذا كبيع المشتري من المكره. (البحرالرائق)

(۸) آٹھواں قول یہ ہے کہ یہ عقد تین عقود سے مرکب ہے، اس لئے تینوں کے بعض بعض احکام جاری ہوں گے، بیع فاسد، بیع صحیح اور رہن، بیع فاسد کا یہ اثر مرتب ہوگا کہ بائع مشتری ہر دو فسخ کے مالک ہوں گے، بیع صحیح کے نتیجہ میں مشتری کے لئے مبیع کے منافع حلال ہوں گے اور رہن کی وجہ سے مشتری مبیع کو نہ دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے اور نہ رہن رکھ سکتا ہے، اسی طرح نہ درخت کاٹ سکے گا اور نہ ہی کوئی تعمیر منہدم کرسکے گا اور اگر مبیع ہلاک کردی تو دین ساقط ہوگا، یہ بعض محققین کا جامع قول ہے، اور علامہ ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ علیہ نے اخیر میں لکھا ہے کہ بوقت افتاء قول جامع سے عدول کرنا مناسب نہیں ہے۔

القول الثامن الجامع لبعض المحققين انه فاسد في حق بعض الاحكام حتى ملك كل منهما الفسخ، وصحيح في حق بعض الاحكام كحل الانزال ومنافع المبيع، ورهن في حق البعض حتى لم يملك المشري بيعه من آخر ولا رهنه و لم يملك قطع الشجر ولا هدم البناء وسقط الدين بهلاكه وانقسم الثمن

ان دخله نقصان كما في الرهن. قلت: هذا العقد مركب من العقود الثلاثة.........وينبغي ان لا يعدل في الافتاء عن القول الجامع. (البحرالرائق)

یہ عقد تین عقود سے مرکب ہونے کی بناء پر مشتری کے لئے منافع کو حلال ٹھہرایا ہے، اسی طرح دوسرے بعض اقوال میں بھی منافع کو برائے مشتری حلال گردانا ہے، تو یہ منافع اس کے لئے جائز ہے یا نہیں اور یہ عقد کیسا ہے؟ اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کی طرف سے منعقدہ ساتواں اجلاس بمقام جدہ (۷-۱۲/ذوالقعدۃ الحرام ۱۴۱۲ھ مطابق ۹-۱۴/مئی ۱۹۹۲) میں ایک موضوع بیع وفاء بھی تھا، اس پر بحث و تنقیح کے بعد اکیڈمی نے جو فیصلہ کیا، وہ بلفظہ سطور ذیل میں مذکور ہے:

چنانچہ اکیڈمی نے یہ طے کیا ہے کہ:

اول: یہ معاملہ ایسا قرض ہے جس میں نفع حاصل کیا جاتا ہے، لہذا یہ سودی معاملہ کا ایک حیلہ ہے اور اکثر علماء کی رائے کے مطابق درست نہیں ہے۔

دوم: اکیڈمی کی رائے میں بھی یہ معاملہ شرعا ناجائز ہے۔ (اسلامک فقہ اکیڈمی کے شرعی فیصلے: ساتواں سیمینار، قرارداد نمبر: ٦٦ (۴/۷) ص: ۲۱، ط: ایفا پبلیشنز)

صورت مذکور فی السوال میں فقہاء کے درمیان خاصا اختلاف پایا جاتا ہے، حتی کہ ۸/ اقوال مذکور ہیں، احقر کی رائے میں یہ صورت رہن کی ہونی چاہئے کہ ظاہراً بیع ہے اور قصداً رہن ہے، بیع کا عنوان برائے وثیقہ ہے، جیسا کہ قول اول میں مذکور ہے۔

نیز شامی کی عبارت بھی گذر چکی ہے؛ وہ لکھتے ہیں: قال في الخيرية: والذي عليه الاكثر انه رهن لا يفترق عن الرهن في حكم من الاحكام. (رد المحتار: مطلب فی بیع الوفاء، ص: ۲۷٦، ج: ۵)

فتاوی نسفی میں بھی اسی طرح مذکور ہے: ان البيع الذي تعارفه اهل سمرقند

وسموه ببيع الوفاء تحرزا عن الربا فى الحقيقة رهن، والمبيع في يد المشتري كالرهن في يد المرتهن... (الفتاوی التاتارخانیۃ: کتاب البیوع،فصل فی بیع الوفاء،ص:۴۰۵،ج:۹،رقم المسئلۃ:۱۳۷۲۸،ط:مکتبہ زکریا دیوبند)

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

سوال: ایک عورت بیوہ ہے اور اس کی لڑکی کی شادی عنقریب ہے بوجہ پردہ وہ عورت خود کچھ نہیں کہہ سکتی اور اس کو روپے کی ضرورت ہے اور ہم اس کو قرض حسنہ دینا چاہتے ہیں؛لیکن وہ کوئی چیز رہن رکھ دے یا بیع وفاء کرلے،آیا یہ بیع وفا جائز ہے یا ناجائز؟

جواب: بیع وفاء یعنی اس طرح سے بیع کرنا کہ بائع مشتری سے یوں کہے کہ اگر تم روپیہ واپس کردو گے تو میں تمہاری چیز واپس کردوں گا یا بائع کہے: میں یہ چیز تمہارے ہاتھ فروخت کردوں گا؛ بیع نہیں ہے، فی الحقیقت یہ رہن کی صورت ہے اور رہن میں مرتہن کو شئی مرہون سے کسی قسم کا فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے۔ (کفایت المفتی: کتاب الدیون،باب بیع الوفاء،ص: ۱۴۱،۱۴۲،ج:۸،جواب نمبر:۱۹۲،ط:زکریا بکڈپو دیوبند)

اگر بائع حالات سے دوچار ہے، بلاسود یا بیع وفاء کوئی قرض دینا چاہتا نہیں ہے اور بائع سود کے ساتھ قرض لینا پسند کرتا نہیں ہے تو بحالت اضطرار وبر بنائے ضرورتِ اشد متأخرین کے قول پر عمل کرسکتا ہے۔

جیسا کہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ رقم طراز ہیں: اور رہن قصداً وبیع ظاہراً کو بیع الوفاء کہتے ہیں،سو اصل قواعد مذہب کی رو سے یہ بھی رہن ہے اور اس سے انتفاع حرام ہے، اور اگر وہ بیع ہے تو بوجہ مشروط ہونے کے بیع فاسد ہے،لیکن بعض متأخرین نے اجازت دی ہے،پس بلا اضطرار شدید تو اس کا ارتکاب نہ کرے،اور اضطرار شدید میں بائع کو اختیار ہے کہ

فتویٰ متأخرین پر عمل کرے، اگرچہ مشتری کوکوئی اضطرار نہیں ہے۔(امدادالفتاوی: کتاب البیوع ،بیع الوفاء،ص:۱۰۷، ۱۰۸، ج:۳،سوال نمبر:۱۳۴،ط: زکریا بک ڈپو دیوبند)

جب یہ رہن ہی ہے تو اس میں رہن کے ہی احکام جاری ہوں گے، بناءعلیہ اس سے مشتری نفع اٹھانا چاہے تو اس کی اجازت نہ ہوگی، نیز وہ نامناسب وغیر رائج کرایہ ادا کرے تو اس کی بھی اجازت نہ ہوگی۔

جیسا کہ البحر الرائق کے حوالہ سے قول اول میں مذکور ہو چکا، نیز مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

راقم الحروف کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ اس صورت کو ناجائز ہونا چاہئے، یہ رہن کے حکم میں ہے، قرض دینے والا اپنے قرض کی ضمانت کے طور پر اس شئی کو اپنی تحویل میں رکھ سکتا ہے، لیکن اس کے مناسب اجرت ادا کئے بغیر اس سے نفع نہیں اٹھا سکتا، تعامل کی وجہ سے اس کو جائز قرار دینا صحیح نظر نہیں آتا، کیوں کہ مال رہن سے نفع اٹھانا سود کے دائرہ میں آتا ہے اور تعامل کی وجہ سے سود اور محرمات منصوصہ میں کوئی گنجائش پیدا نہیں ہوسکتی۔(قاموس الفقہ: مادۂ بیع،ص:۳۶۷،ج:۲،ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

اگر مشتری اس کو بیچنا چاہے تو بیچ بھی نہیں سکتا، اس کو بیچنے کا کوئی حق نہیں ہے، جتنے بھی اقوال ذکر کئے ہیں ان میں سے اکثر اقوال میں اختلاف صرف حق انتفاع للمشتری میں ہے، لیکن بیچنے کے مسئلہ میں سب متفق ہیں، رہن میں تو بیچنے کی اجازت ہے ہی نہیں، لیکن دو قول علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کئے جن میں بیع کہے جانے کے باوجود مشتری کو بیچنے کی اجازت نہیں دی، صرف حق انتفاع ہی حاصل ہوا۔ وہ لکھتے ہیں:

(قوله وقيل: بيع يفيد الانتفاع به) هذا محتمل لاحد قولين، الاول: انه بيع صحيح مفيد لبعض احكامه من حل الانتفاع به، الا انه لا يملك بيعه، قال

الـزيـلـعـى في الاكراه: وعليه الفتوى. الثاني: القول الجامع لبعض المحققين انه فـاسـد فـي حـق بـعـض الاحكام حتى ملك كل منهما الفسخ، صحيح في حق بـعـض الاحـكـام كـحـل الانزال ومنافع المبيع، ورهن في حق البعض، حتي لم يـمـلك المشتري بيعه من آخر ولا رهنه......قال في البحر: وينبغي ان لا يعدل فى الافتاء عن القول الجامع. (ردمختار،ص:۲۷۶،۲۷۷،ج:۵)

قول اول کے متعلق زیلعی نے لکھا: وعليه الفتوى ،اورقول ثانی کے بعد صاحب بحر لکھتے ہیں: وينبغي ان لا يعدل في الافتاء عن القول الجامع اوردونوں میں حق انتفاع تو مشتری کو دیا ہے، لیکن بیع کی اجازت نہیں دی ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم اسی عبارت کے تحت رقم طراز ہیں: اس ساری بحث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیع وفاء میں مشتری کو بیع ، رہن ،وقف وغیرہ میں سے کسی کا بھی اختیار نہیں، اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ مشتری کو فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے یا نہیں؟ لہذا جن حضرات نے اسے عقد رہن قرار دیا ہے ان کے نزدیک تو مشتری کا فائدہ اٹھانا بھی ناجائز ہے اور جن حضرات نے اسے عقد بیع قرار دیا ہے ان کے نزدیک مشتری کا انتفاع جائز ہے؛ لیکن آگے کسی اور کو بیچنا یا وقف وغیرہ کرنا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ (فتاوی عثمانی: کتاب البیوع ،فصل بیع کی مختلف اقسام کے بیان میں ،ص:۱۰۷،۱۰۸، ج:۳، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

(جواب نمبر:۳) دنیا میں آدمی کے ساتھ کچھ ضروریات بھی وابستہ ہیں اور ان ضروریات میں کچھ ضروریات لازمی ہوتی ہیں، جیسے نان ونفقہ ضروری ہے، تو اس کے لئے طلب رزق، اور طلب رزق کے لئے اس کو اگر تجارت کرنا ہے تو دوکانوں کی ضرورت ہے، اسی طرح رہنے کے لئے مکان کی ضرورت ہے اور آدمی کے پاس پیسے نہیں ہے یا پیسے ہیں

لیکن مناسب جگہ نہیں ہے، جہاں دوکان ومکان بنائے اور دوسرے کچھ لوگوں کے پاس مکان ودوکان زائداز ضرورت ہے، وہ اس کو کسی طرح کام میں نہیں لاتے ہیں، تو اب ضرورت مند آدمی ایسے مکان ودوکان اجرت پر لے کر اپنی ضرورت کو پوری کرتا ہے۔

لیکن اجرت پر لینے والا اس میں کچھ نقصان کرے یا اس میں اور کوئی ضرورت پیش آجائے تو تلافی کے لئے کچھ رقم بطور ضمانت پیشگی لے لی جاتی ہے، ایسا اس لئے کرتے ہیں تاکہ کرایہ دار کے ضرر سے خود محفوظ رہ سکیں۔

اب اس میں اور ترقی کی اس طور پر کہ جو آدمی کرایہ پر دینے والا ہے، وہ تجارت اور کاروبار کرنا چاہتا ہے، جس کے لئے کثیر رقم کی ضرورت ہے تو وہ اپنا مکان یا دوکان اجارہ پر کسی کو دیتا ہے اور اجرت بہت ہی کم رکھتا ہے، جب کہ زر ضمانت میں کثیر رقم متعین کرتا ہے، تاکہ کاروبار میں کارآمد ہو، تو اب سوال یہ ہے کہ یہ زر ضمانت امانت ہے یا قرض؟

تو ایک صورت تو یہ ہے کہ صلب عقد اجارہ ہی جانبین میں یہ بات طے ہو جائے کہ اتنی رقم ہم آپ سے بطور ضمانت لیتے ہیں، تاکہ مستقبل میں ہماری ملکیت میں کوئی نقصان ہو تو اس کی تلافی کی جائے، اور کبھی صلب عقد میں کوئی تذکرہ نہیں ہوتا تو اس وقت عرف دیکھا جائے گا، اگر عرف میں لوگ یہ رقم اپنے ذاتی استعمال میں لے آتے ہیں تو اسے قرض ہی قرار دیا جائے۔

جیسے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: ڈپازٹ کی رقم اس غرض کے لئے ہوتی ہے کہ جب کرایہ دار مکان خالی کردے تو اگر اس نے مکان میں کوئی نقصان کردیا ہو تو اس کا ضمان اس سے لیا جا سکے، یہ ضمان فی الحال واجب نہیں ہوتا، محض محتمل ہوتا ہے، لہذا اس ڈپازٹ کو رہن نہیں کہہ سکتے، یہ قرض ہی ہے اور مشروط بحکم العرف ہے۔ (فتاوی عثمانی: کتاب الرہن، ص: ۴۲۰، ۴۲۱، ج: ۳، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد یوسف صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی وضاحت کی ہے، ذیل میں اسی سوال وجواب کو نقل کیا جاتا ہے:

سوال: مالک مکان کا کرایہ دار سے ایڈوانس رقم لینا امانت ہے یا قرضہ؟

جواب: ہے تو امانت،لیکن اگرکرایہ دار کی طرف سے استعمال کی اجازت ہو(جیسا کہ عرف یہی ہے) تو یہ قرضہ شمار ہوگا۔(آپ کے مسائل اوران کا حل: باب: مکان، دوکان اوردوسری چیزیں کرایہ پر دینا،ص:۱۶۷،ج:۷،ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

چوں کہ عرف عام اب یہی چلا آرہا ہے کہ زرضمانت کوکاروبار یا ضرورت میں استعمال کیا جائے اورعرف بھی حجت ہے،جیسا کہ قاعدہ فقہیہ ہے:الثابت بالعرف کالثابت بالنص.(قواعدالفقہ: قاعدہ نمبر:۱۰۱،ص:۷۴،ط:اشرفی بک ڈپودیوبند)

لیکن عرف کے معتبر اور قابل عمل ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کسی نص کے معارض ومخالف نہ ہو، ورنہ اس پر عمل نہ ہوگا، اور چوں کہ مذکور فی السوال عقد اجارہ میں اجارہ پر دینے والا زرضمانت بطور قرض لیتا ہے اور مکان، دوکان وغیرہ بہت ہی کم کرایہ پر دیتا ہے، جو اس علاقہ میں مروج کرایہ سے بہت کم ہے یا زرضمانت کے تناسب سے کم ہے،تو یہ قرض پر منفعت حاصل کرنا ہوا جو سود یا شبہِ سود ہے،جس سے ہمیں منع کیا گیا ہے۔

جیسے اسی قاعدۂ فقہیہ کی وضاحت کرتے ہوئے عبدالعزیز محمد عزّام لکھتے ہیں:هذه القاعدة وما ورد في معناها تبين ان العرف دليل يثبت به الحكم كالنص حيث لايوجد نص فيكون ما ثبت بالعرف كانه منصوص في العقد، والعرف يقوم مقام الشرط في المعاملات.

من تطبيقات هذه القاعدة بالاضافة الى الفرع الذي سبق ذكره في قاعدة "المعروف عرفا كالمشروط شرطا" ان الانتفاع بالاعيان الموجرة والمستعارة

اذا لم يبين في العقد فان العرف يبين كيفية الانتفاع بها ويكون الانتفاع بحسب العرف والعادة الجارية بين الناس ما لم يوجد شرط يخالف ذلك. (القواعد الفقهیہ: رقم القاعدۃ: ۸، ص: ۱۹۶، ط: دار الحدیث القاہرہ)

اور ابھی اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ مکان یا دوکان مروج اجرت سے کم کرایہ پر دیئے جاتے ہیں تو یہ اضافہ علی القرض ہے جو سود یا مثل سود ہے، جس سے منع کیا گیا ہے۔

سنن بیہقی میں ہے: عن ابن سيرين عن عبد الله يعني ابن مسعود انه سئل عن رجل استقرض من رجل دراهم، ثم ان المستقرض افقر المقرض ظهر دابته، فقال عبد الله: ما اصاب من ظهر دابته فهو ربا، قال ابو عبيد: يذهب الى انه قرض جر نفعة،قال الشيخ احمد: هذا منقطع.

ایک اور موقوف روایت ذکر کی ہے:عن ابي مرزوق التجيبي عن فضالة بن عبيد صاحب النبي صلي الله عليه وسلم انه قال: كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا. (السنن الکبری: کتاب البیوع، باب کل قرض جر منفعۃ فھو ربا، ص: ۳۵۰، ج: ۵، ط: دار الفکر)

اس بحث کی روشنی میں احقر کی رائے یہ ہے کہ عقد مذکور میں کرایہ پر کی جانے والی کمی کو قرض پر فائدہ اٹھانا سمجھا جائے۔

خلاصۂ بحث

(۱) یہ معاملہ جو بیع کے عنوان سے خاص قید وبند کے ساتھ ہوتا ہے، وہ منعقد اور درست تو ہوگا؛ لیکن اسے بیع کے بجائے رہن قرار دیا جائے۔

(۲) [الف] جب تک بیچنے والا اس کو واپس نہ لے اس وقت تک خریدار اس مبیع سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔

[ب] یہ صورت بھی من جر قرضه نفعه میں شامل ہے۔

[ج] کسی طرح کا فائدہ حاصل نہیں کرسکتا، جب تک کہ بائع اجازت نہ دے۔

[د] خریدار کو بیچنے کا حق نہیں ہے؛ بلکہ شیئ مرہون ہونے کی بناء پر واپس لوٹانا ہے ، جب کہ اس کو ثمن پر قبضہ حاصل ہو جائے۔

(۳) اگر صلب عقد میں صرف یہ کہا جائے کہ یہ زر ضمانت اس لئے لیتا ہوں کہ اگر مستقبل میں دوکان یا مکان میں کوئی خرابی یا نقصان ہوا تو اس کی تلافی کی جائے تو یہ امانت ہے اور اگر صلب عقد میں کوئی تذکرہ نہیں کیا اور عرفاً اس کو تجارتوں یا ضروریات میں استعمال کیا جاتا ہے تو بر بنائے عرف یہ قرض ہوگا اور اس صورت میں کرایہ میں کی جانے والی کمی قرض پر فائدہ اٹھانا ہی سمجھا جائے گا۔

❖❖❖

بیع بالشرط

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

نوٹ:۔ اس مقالہ کا سوال نامہ دست یاب نہ ہونے کی وجہ سے نقل نہیں کیا ہے۔

شریعت مطہرہ نے معاملات ومعاہدات میں شرائط کے ایفاء کوضروری قرار دیا ہے، چنانچہ وفاء عہد کو ایمان والوں کی صفت قرار دیا ہے: والموفون بعهدهم اذا عاهدوا. جب عہد کرتے ہیں تو اپنے عہد کو پورا کرتے ہیں۔ (بقرہ:۱۷۷)

اورآپ ﷺ نے فرمایا: المؤمنون على شرطهم الاشرطا احل حراما او حرم حلالا . (بخاری شریف، بحواله فتح القدير:۳۵۱/۳، ومعارف القرآن :۶۵۴/۲)

اس حدیث شریف میں مؤمنین کی صفت بیان کی کہ وہ جب کسی معاہدہ ومعاملہ میں کسی شرط کا التزام کرتے ہیں تو اس کی پابندی کرتے ہیں، الا یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جس سے حلال حرام ہوجاتا ہو یا حرام حلال ہوجاتا ہو تو پھر اس کی پابندی نہیں کرنی ہے۔

حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر عقد وشرط جس سے شریعت نے نہیں روکا یا بالفاظ دیگر اس سے کسی حلال کی حرمت یا حرام کی حلت ثابت نہ ہوتی ہو وہ جائز ہے اور اس کا ایفاء ضروری ہے اور اگر وہ شرط حرام کردہ اشیاء کو شامل ہو (چاہے اس کی حرمت کتاب اللہ کی نص خاص یا عام سے ہو یا سنتِ رسول ﷺ سے ہو) وہ شرط منہی عنہ ہوگی اور اس کا ارتکاب حرام ہوگا۔

چنانچہ فقہائے کرام نے شرط کی اولا پانچ قسمیں بیان کی ہیں: (۱) شرط محض (۲) شرط لمعنی العلت (۳) شرط بمعنی السبب (۴) شرط بمعی علامت محض (۵) شرط اسمی نہ کہ حکمی، ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور احکام میں فرق ہے۔

شرط محض کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) شرط حقیقی (۲) شرط جعلی۔

شرط حقیقی:۔ وہ شرط ہے جس پر شئ کا وجود موقوف ہو۔

شرط جعلی:۔ اس کو شرط تعلیقی کہتے ہیں جس پر حکم موقوف ہوتا ہے، اس شئ کا وجود موقوف نہیں ہوتا، شرط جعلی کو شرط مقید بھی کہتے ہیں۔

علامہ حموی نے شرط تقییدی کی یہ تعریف کی ہے: **معناه التزام امر لم يوجد فى امر وجد بعينه مخصوصة.** (غمز عيون البصائر: ۲/۲۲۵)

نہایۃ السول کے حاشیہ سلم الوصول لشرح نہایۃ السول میں علامہ الشیخ محمد بخیت فرماتے ہیں: **واما اقسام الشرط فمنه ما يطلق عليه لفظ شرط حقيقى وهو ما يتوقف عليه الشيئ فى الواقع كالحياة للعدم ، ومنه مايطلق عليه لفظ شرط جعلى و هذا اما يجعله الشارع بدون مدخل للمكلف فيه فيتوقف وجوده الشرعى عليه شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلوة .** (نهاية السول: ٣٤٩/٤)

شرط تقییدی کے اقسام: (۱) شرط صحیح (۲) شرط فاسد (۳) شرط باطل۔

شرط صحیح: شرط بھی صحیح ہو اور عقد بھی صحیح ہو، یہ وہ شرائط ہیں کہ عقد خود ان کا تقاضہ کرے یا عقد کے مناسب ہو یا اس سلسلہ میں شرعی حکم وارد ہو یا عرف (معتبر شرائط کے ساتھ) وارد ہو، اگر عقد میں یہ شرط نہ کی جاتی تو بھی وہ واجب ہوتی ہیں جیسے ثمن کی ادائیگی پر مبیع مشتری کے حوالے کرنے کی شرط اور عورت کو شوہر پر اپنے نفقہ کی ذمہ داری اور ادائیگی مہر کی شرط لگانا۔ (الالتزامات فی الشرع الاسلامی: ص: ۲۱۰، ۲۱۱)

وهو الشروط التى يقتضيها العقد او يلا ئمها او ورد بها الشرع او جريب بها العرف. (الالتزامات :ص:٢١١)

بدائع کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسی شرط ہو جس کا عقد تقاضہ کرتا ہے:

(۲)مقتضائے عقد کے مناسب ہو۔(۳)شریعت سے بھی وہ شرط منقول ہو۔(۴) ایسی شرط ہو جس کے بارے میں لوگوں کا تعامل ہو۔(البدائع الصنائع:۵/۵۷۱)

شرط فاسد:۔ وہ شرط بھی فاسد ہو اور عقد بھی فاسد ہوتا ہو، یہ وہ شرائط ہیں جس میں متعاقدین میں سے ایک کا نفع ہو یا ان کے علاوہ کسی مستحق کا نفع ہو، اور وہ ماقبل کے وصف کے مطابق نہ ہو۔

الالتزامات میں ہے: واما غير ذلك من الشروط اذا كان فيه منفعة لاحد العاقدين او لانسان آخر غيرهما فانها شروط فاسدة وتفسد عقود المعاوضات المالية كالبيع ونحوه لما فيها من معنىٰ الربا ـــ ولان المطالبة بها تؤدى الى النزاع لان لها مطالبا معينا من اهل الاستحقاق ، اما اذا كان النفع فيها لغير انسان فقد قالوا: ان العقد صحيح والشرط باطل كما لو باعه فرسا واشترط عليه ان يطعمها طعاما معينا ،والّا يركبها الى مسافات طويلة ونحو ذلك فالبيع صحيح والشرط باطل لانه شرط ليس له مطالب من اهل الاستحقاق.(۲۱۱/۱۰)

بدائع الصنائع میں شرط فاسد کی وضاحت میں لکھا ہے کہ (۱) وہ کسی امر محظور وممنوع پر مشتمل ہو(۲) یا اس میں دھوکہ (غرر بعید) ہے (۳) یا اس کا تقاضہ نہ تو عقد کرتا ہے اور نہ ہی اس کے مقتضا کے مناسب ہے اور نہ ہی اس کی موافقت میں شرع یا عرف ہے۔

نحو ما اذا باع دارا على ان يسكنها البائع شهرا ثم يسلمها اليه او ارضا على ان يزرعها سنة او دابة على ان يركبها شهرا..... فالبيع فى هذا كله فاسد لان زيادة منفعة مشروطة فى البيع تكون ربا لانها زيادة لايقابلها عوض فى عقد البيع وهو تفسير الربا والبيع الذى فيه الربا فاسد او فيه شبهة الربا وانها مفسدة للبيع كحقيقة الربا.(بدائع:۵/۱٦۹)

شرط باطل:۔ وہ شرط ہے جوصلب عقد میں داخل ہو،مثلاً بیع میں بدلین میں سے کوئی ایک خمر یا خنزیر ہو۔اسی طرح نکاح میں یہ شرط کہ فریقین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے محرم مؤبد نہ ہو۔(شامی:۲/۶۵۹)

الالتزامات میں ہے: وشروط تبطل ھی ویصح العقد وھی الشروط التی فیھا لغیر اھل الاستحقاق.(۶۵۹/۲)

فقہائے احناف نے شرطوں کی یہ اقسام اوران کی مکمل وضاحت کرتے ہوئے ان کی بہت ساری مثالیں ذکر کی ہیں،مبسوط ، بدائع ،ہدایہ اوراس کی شروحات وغیرہ کی مثالوں کا مطالعہ کرنے سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ حدیث نبوی ﷺ نھی عن بیع و شرط سے جن شرطوں کا استثناء کیا ہے ان کی علتیں شرطوں کی اقسام کے ماتحت ہوتے ہوئے الگ الگ حکم قبول کرتی ہیں۔

اس سلسلہ میں یہ جاننا ضروری ہے کہ معاملات عادات کی قبیل سے ہے نہ کہ عبادات کی قبیل سے ؛ لہذا اس میں اصل اباحت ہے، الا ماحرمه الله تعالی و نھی عنه. یہ گفتگو ایک پہلو سے ہے،دوسری جہت اور پہلو یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ تا قیامت جاری رہنے والی ہے،اور وہ احکام دنیویہ کے اعتبار سے بندوں کی مصالح کو شامل ہے،تا کہ بندے اپنی معاشی ومعاشرتی زندگی آسانی وراحت سے گزار سکے۔

دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ زندگی تبدیل وتغیر کے ساتھ رواں دواں ہے ؛ لہذا حکمتِ الٰہیہ کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد اور شرط جس پر شرعی ممانعت وارد نہ ہوئی ہو وہ صحیح ہو،اور جس عقد یا شرط میں ممانعت وارد ہوئی ہواس سے اجتناب کرنا واجب اورضروری ہو، کیونکہ بندے حکمتِ الٰہیہ کی تہہ تک نہیں پہونچ سکتے۔

علامہ ابن قیمؒ کے تفصیلی کلام پر اجمالی گفتگو کرتے ہوئے الالتزامات کے مصنفؒ

لکھتے ہیں:فالاصل فی العقود والشروط الصحة حتی یقوم الدلیل علی البطلان کان بکون الشرط قد تضمن ما حرمه الله تعالی بنص خاص او عام فی کتابه المتلو وهو القرآن او علی لسان رسوله ﷺ فهو شرط منهی عنه شرطا لایترتب علیه اثر ملزم وتحرم مباشرته. وما عدا ذلك فهو آتٍ بمقتضی الاباحة الاصلیة لان الکتاب والسنة سکتا عنه فلم یتعرض له احدهما بالنهی لابنص خاص ولاعام فهو اذا شرط مباح.(ص:۲۰۸)

علامہ بابرتیؒ عنایہ شرح ھدایہ میں ان تمام شرطوں پر اصولی واجمالی گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اولاً شرط کی دو قسمیں ہیں:

(ا) عقد جس کا تقاضہ کرے، یہ وہ شرط ہے جو انہیں چیزوں کا فائدہ دیتی ہے جو مطلق عقد سے ثابت ہوتا ہے، جیسے مشتری کے لئے ملک کے ثبوت کی شرط اور ثمن یا مبیع کے سپرد کرنے کی شرط۔

(۲) عقد جس کا تقاضہ نہ کرے۔ پھر اس دوسری قسم کی باعتبار عرف کے دو قسمیں ہیں:(ا) متعارف ہو(۲) متعارف نہ ہو۔

پھر اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ متعاقدین میں سے کسی ایک کی منفعت کا فائدہ دیتی ہوگی یا نہیں دیتی ہوگی۔

اور یہ معقود علیہ کی منفعت کا فائدہ دیتی ہوگی اور وہ اجہل استحقاق میں سے ہوگا یا نہیں ہوگا۔

اول قسم میں بیع جائز ہے اور شرط تو اس میں تاکید پیدا کرتی ہے اور حدیث نبوی ﷺ نهی النبي ﷺ عن بيع وشرط سے اعتراض نہیں ہوسکتا کیوں کہ یہ حقیقت میں شرط ہی نہیں ہے۔

اورقسم ثانی کی پہلی شق (متعارف ہونا) جیسے تشریک کی شرط سے فعل کی بیع، وہ بھی اسی طرح جائز ہے کیونکہ عرف سے ثابت چیز قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔الثابت بالعرف قاض علی القیاس. اور یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ فسادِ بیع بالشرط تو حدیث شریف سے ثابت ہے اورعرف اس پر فیصلہ کن نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ حدیث شریف کی ممانعت وقوع نزاع کی بنیاد پر تھی جوعقدکواس کے مقصود سے خارج کردیتی ہے،اورعرف بھی منازعت کوختم کردیتا ہے،لہذا وہ معنیً حدیث شریف کے موافق ہوگئی۔

اوراس شکل میں جب وہ متعارف نہ ہواوراس میں احدالمتعاقدین کا نفع ہو جیسے کہ غلام کوایک مدت تک بائع کی خدمت کی شرط پر بیچنا تو عقد دووجہوں سے فاسد ہوگا؛ کیونکہ اس میں ایسی زیادتی ہے جوعوض سے خالی ہے، کیونکہ جب دونوں نے مبیع اورثمن کے مقابلہ کا قبضہ کیا تو شرط عوض سے خالی ہوگئی اور وہی رباہے۔اور دوسری بات یہ کہ اس کی وجہ سے منازعت بھی ہوگی۔

اوروہ شکل جس میں معقودعلیہ کی منفعت ہوجیسے یہ شرط کہ مشتری عبدمبیع کوفروخت نہ کرے کیونکہ غلام باربار بیچے جانے (تداول ایدی) کوپسندنہیں کرتاہے،اورعقدکی تمامیت تومعقودعلیہ سے ہے؛ لہذا معقودعلیہ کی منفعت کی شرط احدالمتعاقدین کی منفعت کی شرط کے مانندہےاوروہ بھی مذکورہ دونوں وجوہات سے فاسد ہے۔

اورجب کسی کی منفعت وابستہ نہ ہوتو بیع صحیح ہےاورشرط باطل ہے جیسے یہ شرط کہ فروخت شدہ جانورکونہ بیچے؛ کیونکہ اس شرط کا کوئی مطلب نہیں ہے؛ لہذا نہ ربامتحقق ہوگا اورنہ منازعت تک پہونچائے گالہذا ظاہرالروایۃ کے مطابق شرط لغوہوجائے گی۔(عنایۃ مع الفتح القدیر:۶/۴۱-۴۴۳)

صاحب ہدایہ نے آپ ﷺ کی حدیث نھی عن بیع وشرط کوذکرکرکے

خلاصہ یہ فرمایا: ثم جملة المذهب فيه ان يقال : كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشترى لايفسد العقد لثبوته بدون الشرط. و كل شرط لايقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق يفسده كشرط ان لايبيع المشترى العبد المبيع لان فيه زيادة عارية عن العوض فيؤدى الى الربا، او لانه يقع بسببه المنازعة فيعرى العقد عن مقصود ، الا ان يكون متعارفا، لان العرف قاض على القياس ولو كان لا يقتضيه العقد ولا منفعة فيه لاحد لايفسده وهو الظاهر من المذهب كشرط ان لايبيع المشترى الدابة المبيعة لانه انعدمت المطالبة فلا يؤدى الى الربا ولا الى المنازعة.(هداية مع الفتح : ٦/٤٤٢)

حاصل یہ کہ فقہائے احناف نے حدیث شریف نهى عن بيع و شرط سے جن شرطوں کا استثناء کیا ہے ان کی علت یہ ہے کہ ان شرطوں کے ہوتے ہوئے بھی شریعت مطہرہ کی کسی حرمت کا ارتکاب لازم نہیں آتا، نہ ربا، نہ مفضی الی المنازعہ اور نہ کسی دوسرے فساد کا ارتکاب لازم آرہا ہے اور حدیث شریف کو معلول بعلت ربا، شبہ ربا اور مفضی الی المنازعت ہونا مراد لیا گیا ہے۔

(۵) ب : ماقبل کی تفصیلی گفتگو سے معلوم ہوگیا کہ بیع بالشرط کے ممنوع ہونے کی علت بعض شکلوں میں ربا ہے جہاں عوض مقابلہ سے خالی ہوتا ہے اور بعض شکلوں میں صرف منازعت کا احتمال ہے۔

حاصل یہ کہ شرائطِ ماقبل کی بحوالۂ عنایہ مختلف شکلوں کے پیش نظر علت بھی مختلف ہوگی، کبھی ربا علت ہوگی اور کبھی احتمالِ نزاع ہوگی۔

(ج) فقہائے احناف نے بیع بالشرط میں عرف کی وجہ سے بھی بہت سی اشیاء کی بیع

کومع الشرط جائز قرار دیا ہے اور عرف کا اعتبار کیا ہے۔

درمختار میں ہے: اما لو جری العرف به کبیع نعل مع شرط تشریکه او ورد الشرع به کخیار شرط فلا فساد. (١٣٦/٤)

علامہ کاسانیؒ امام زفرؒ کے عدم جواز کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ شرط بھی تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہے جیسے کہ استصناع کو تعامل ناس کی وجہ سے قیاس کے مقابلہ میں جائز قرار دیا۔

ولنا ان الناس تعاملوا هذا الشرط فی البیع کما تعاملوا الاستصناع فسقط القیاس بتعامل الناس کما سقط فی الاستصناع .(بدائع :١٧٢/٥)

عرف کا حکم:۔ احناف کے نزدیک عرف عملی بھی نص عام کی تخصیص کرتا ہے، اس سے نص کی تعطیل مقصود نہیں ہے بلکہ نص وعرف دونوں پر عمل ہو رہا ہے، لیکن ایک کا محل علیحدہ ہو، جیسے استصناع بیع معدوم ہے اور بیع معدوم صحیح نہیں ہے۔(لا تبع ما لیس عندك) لیکن آپ ﷺ نے بیع سلم میں باوجود معدوم ہونے کے رخصت فرمائی اس عرف کی وجہ سے جو مدینہ منورہ میں رائج تھا، چونکہ استصناع بھی لوگوں کی حاجت ہو گیا اور اس کا عرف ورودِ نہی کے وقت بھی جاری تھا۔(مفهوم الفقهی الاسلامی : ١٥٠)

سلم الوصول میں شیخ محمد بخیت فرماتے ہیں کہ احناف عرف عملی کو مخصص مانتے ہیں۔

(سلم الوصول شرح علی نہایۃ السول:٢/ ٤٦١)

(۱) وہ نص شرعی (قرآن وسنت) کے خلاف نہ ہو۔(چاہے نص عام ہو یا خاص) اس طور پر کہ اس عرف پر عمل کرنا نص کو کلی طور پر معطل کر دے، ایسی صورت میں قرآن وسنت ہی پر عمل ہو گا اور عرف کو چھوڑ دیا جائے گا۔

(۲) وہ قرآن وسنت کے عام حکم کے خلاف نہ ہو، اگر حکم کے کسی خاص جزء میں

مخالفت ہوتو ایسی صورت میں عام حکم سے اس خاص کوعرف کی بناپر مستثنی قرار دیں گے جیسے بیع معدوم سے ممانعت کے باوجود استصناع وسلم کا جائز ہونا ہے۔

(۳) اس پرعمل تمام حوادثات یا اکثر حوادثات میں بغیر تخلف کے جاری ہو۔

(۴) وہ عرف واقعہ کے پائے جانے سے پہلے موجود ہو یا اس کے متقارن ہو، عرف طاری نہ ہو۔

(۵) جن منصوص احکام کی علت عرف ورواج کی بنیاد پر ہوان میں ہرزمانہ میں یہ علت جاری ہوگی اور عرف کے بدلنے سے احکام کی صورت بدلتی رہے گی۔(ج:۲،ص:۸۳۱)

عرف کا نصِ خاص سے تعارض:۔

شریعت مطہرہ نے خصوصی نصوص کے ذریعہ جن چیزوں کو منع کیا ہے وہ قطعی چیزیں ہوتی ہے،عرف کی وجہ سے ان میں نظر ثانی کی گنجائش نہیں ہوگی۔

البتہ وہ نصوص جوعرف پر مبنی ہو یا معلل بالعرف ہوں تو اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ اس کو نص عرفی قرار دیا جائے؟ اموالِ ربویہ کے کیلی اور وزنی ہونے میں طرفین کا امام ابو یوسفؒ سے جو اختلاف ہے اس سے اس کی وضاحت ہوتی ہے،طرفین نص کو ترجیح دیتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ نص کو معلول بعلت (بالعرف) مانتے ہیں۔(فتح القدیر مع العنایۃ:۷/۱۵)

حاصل یہ کہ عرف کا اعتبار نصوص عمومیہ میں ہے۔نص خاص میں نہیں ہے،خاص کر جب وہ معلول بعلت بھی نہ ہو،اور اگر وہ معلول بعلت ہے تو اس میں جواز ہے، جیسے بیع الوفاء عندالاحناف فاسد تھی لیکن کثرت رواج نے اس کے فساد کی علت کو منتفی کردیا۔اسی طرح روٹی کو عدداً قرض دینا اور عدداً ہی اس کی واپسی،امام محمدؒ نے جائز قرار دی ہے۔(فتح القدیر:۵/ ۲۹۹،مفہوم الفقہ الاسلامی:۱۵۳)

زیر بحث مسئلہ میں شرط کی مختلف شکلوں کے پیش نظر ہم نے اس کی علت بھی الگ

الگ مانی ہے، کبھی ربا، کبھی شبہ ربا اور کبھی احتمال نزاع اور اسی اعتبار سے عرف کے ساتھ ان کا تعلق ہوگا۔ احتمال نزاع کی شکل میں تو عرف کا حکم واضح ہے جیسے کہ بیع الوفاء وغیرہ کی مثالیں ذکر کی جاچکی ہیں۔ عنایہ کی عبارت بھی مع الدلیل گزر چکی۔

البتہ ربا کے سلسلہ میں احناف کے اصول کے مطابق چونکہ وہ نص شرعی سے متصادم ہورہی ہے اور محل نزاع بھی ہے، لہذا عرف کی بنیاد پر وہ جائز نہ ہوگی؛ الا یہ کہ وہ نص معلول بعلت ہو۔ چنانچہ محل نزاع نہ ہونے کی صورتوں میں فقہاء نے عرف کا اعتبار کیا ہے۔ (حاشیۂ ھدایہ:۱۳/۴۳، مفہوم الفقہ الاسلامی:۱۵۳)

بدائع الصنائع وغیرہ کتب احناف نے ربا کی شکلوں والی بیع کو فاسد ہی قرار دیا ہے:

فالبیع فی ھذا کلہ فاسد لان زیادۃ منفعۃ مشروطۃ فی البیع تکون ربا لانھا زیادۃ لا یقابلھا عوض فی عقد البیع وھو تفسیر الربا والبیع الذی فیہ الربا فاسد او فیہ شبھۃ الربا وانھا ا مفسدۃ للبیع کحقیقۃ الربا علی ما نقررہ ان شاء اللہ تعالی . (بدائع الصنائع:۵/۱۶۹)

اور تعامل ناس کی وجہ سے جواز بیع کی مثالوں میں ربا والی شکلیں فقہائے احناف نے ذکر نہیں کی ہے۔

(د) شرط کے ذریعہ حاصل ہونے والا نفع بھی شرط کے مختلف ہونے کے اعتبار سے الگ الگ حکم اختیار کرے گا مثلاً شرط صحیح جس میں صرف تاکید وزیادتی کے الفاظ ہوتے ہیں وہ بیع جائز ہے؛ لہذا اس کے فسخ کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے، اسی طرح عقد جس کا تقاضہ نہ کرے لیکن وہ متعارف ہو جیسے تشریک کی شرط سے فعل کی بیع اس کا حکم بھی ماقبل کی طرح جواز کا ہے۔ (الثابت بالعرف قاض علی القیاس) کیونکہ جب علت (وقوع نزاع) کو وہ عرف ختم کردیتا ہے تو وہ معنیً حدیث شریف کے موافق ہوگیا۔ یہی حکم اس وقت ہے

جبکہ کسی کی منفعت وابستہ نہ ہو۔(معقودعلیہ غیر اہل استحقاق سے ہو)

البتہ وہ شکل جس میں عرف نہ ہو اور احد المتعاقدین کا نفع بھی وابستہ ہو تو چونکہ یہ بیع فاسد کا حکم رکھتا ہے اور اس کی علت ایسی زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے یعنی ربا ہے۔اسی طرح وہ شکل جس میں معقودعلیہ کا فائدہ ہو۔(جیسے مشتری پر شرط لگانا کہ وہ عبد مبیع کو فروخت نہ کرے) چونکہ عقد کی تمامیت معقودعلیہ سے ہے اور اس جگہ معقودعلیہ کی منفعت کی شرط ہے تو وہ بھی احد المتعاقدین کی منفعت کی شرط کے مانند حکم رکھتی ہے یعنی وہ بھی ربا اور محل نزاع ہونے کی وجہ سے فاسد ہے اور اس کا نفع بھی سود ہے۔

لیکن چونکہ ربا اور محل نزاع میں فرق ہے۔ربا کا حکم تو واضح ہے البتہ محل نزاع جہالت کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے تو اگر دونوں بعد میں راضی ہوجائے تو وہ شرط فساد بعلت ربا نہ ہونے کی وجہ سے اس کا نفع لینا جائز ہے؛مگر جبکہ کسی کو دھوکا دینا مقصود نہ ہو۔

اور بیع فاسد کا جو حکم ہے کہ متعاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کرنا ضروری ہے،اسی طرح اگر فساد بشرط زائد ہو تو عند الامام محمدؒ جس کے لئے شرط ہے اس کو فسخ کرنا ضروری ہے نہ کہ جس کے ذمہ ایفاء شرط ہے۔

واما اذا كان بعده (بعد القبض) فللذى له الشرط ان يفسخه بحضرة صاحبه اذا كان المبيع فى يد المشترى على حاله لم يزد ولم ينقص. واما على قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى فلكل واحد من المتعاقدين حق الفسخ لانه مستحق حقا للشرع فانتفى اللزوم عن العقد. (عناية وفتح القدير:٦/٤٦٥)

عاقدین کو حاصل ہونے والے نفع کے سلسلہ میں صاحب ہدایہ نے ایک مسئلہ ذکر کیا ہے کہ کسی شخص نے بیع فاسد کے طور پر ایک باندی خریدی اور دونوں نے باہمی قبضہ کرلیا؛ پھر باندی فروخت کرکے اس میں نفع اٹھایا تو نفع کو صدقہ کردے،اور بائع اول نے ثمن میں

جو کچھ نفع اٹھایا ہو وہ اس کے لئے حلال ہے۔ اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ باندی ایسی چیز ہے جو متعین ہے تو عقد اس کی ذات سے متعلق ہوگا، پس نفع میں نجاست حرمت بیٹھ جائے گی اور درہم ودینار ایسی چیز ہیں کہ عقود میں متعین نہیں ہوتے ہیں تو بیع دوم ان کی ذات سے متعلق نہ ہوگی تو حرمت ان میں نہیں آئے گی لہذا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔

اور یہ فرق متعین وغیر متعین کا ایسی نجاستِ حرمت میں ہے جس کا سبب فساد ملک ہو اور وہ نجاست جو بسبب عدم ملک ہو تو طرفین کے نزدیک دونوں قسموں کو شامل ہے، کیونکہ عقد دوم کا تعلق متعین میں از راہ حقیقت ہوگا اور غیر متعین میں بطور شبہ کے، اس طرح کے غیر متعین سعی کے ساتھ بیع کی سلامتی اور ثمن کا انداز مقدار متعلق ہے اور فسادِ ملک کے وقت حقیقت بدل کر شبہ ہو جاتی ہے اور شبہ گھٹ کر شبہ کا شبہ ہو جاتا ہے حالانکہ معتبر صرف شبہ ہے اور جو شبہ سے نیچا ہو وہ معتبر نہیں ہے۔

ابن ہمام اس سلسلہ میں ایک اصولی گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ مال کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ قسم جو متعین نہ ہوتی ہو جیسے دراہم ودنانیر، اور وہ قسم جو متعین ہوتی ہو وہ دراہم ودنانیر کے علاوہ ہیں۔

اور خبث کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) بدل میں خبث مبدل میں ملکیت نہ ہونے کے سبب سے (۲) فسادِ ملک کی وجہ سے خبث۔

عدم ملک والا خبث متعین وغیر متعین دونوں میں عمل کرے گا، لہذا غاصب ومودع نے مغصوب وودیعت میں تصرف کیا اور وہ چاہے عرض ہو یا نقد ہو اور ثمن ادا کر دیا اور نفع اٹھایا تو ان کے لئے طرفین کے نزدیک صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ یہ غیر کے مال کا بدل ہے، اگر متعین میں ہے تو حقیقت خبث ثابت ہوگا، اور غیر متعین اگر چہ وہ چیز نہیں ہے جس سے غیر کے مال کا بدل خریدا ہے کیونکہ عرض اس سے متعلق نہیں ہے، بلکہ اس کے مثل کے ذمہ میں

واجب ہونے سے ہے، لیکن وہ مغصوب یا ودیعت کے ذریعہ نفع اٹھانے کا ذریعہ تو بنا، لہذا اس کا صدقہ کردے؛ لان الشبهة معتبرة كالحقيقة فى ابواب الربا ۔اور فساد ملک کا خبث عدم ملک والے خبث سے کم درجہ کا ہے لہذا وہ شبہ خبث کا تقاضہ کرے گا متعین اشیاء (باندی وغیرہ) میں اور غیر متعین میں شبہ الشبہ ثابت ہوگا ۔(فتح القدیر:۶/۴۷۳-۴۷۴) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک متعین وغیر متعین دونوں میں قبضہ لینا جائز ہے۔

زیر بحث مسئلہ (بیع کا فساد شرط فاسد کی وجہ سے ہو) میں بھی متعین اشیاء میں شبہ ربا ثابت ہوگا اور غیر متعین میں شبہ الشبہ ہوگا۔یعنی بائع کے لئے غیر متعین ہونے کی وجہ سے شبہ الشبہ ہوگا اور اس کا اعتبار نہ ہوگا لہذا اس کے لئے نفع لینا جائز ہوگا اور مشتری کے لئے شبہ ربا ثابت ہوگا۔(عندالطرفین)

وشبهة الشبهة غير معتبرة ـــ واما اذا كان شبعة الشبهة ايضا داخلة فى الريبة فقد يثبت به خلاف المدعى ـــ لكن لايصح اعتباره لئلا يفسد باب التجارة، اذ قلما يخلو عن شبهة شبهة الشبهة فما دونها. (عناية: ۴۷۵/۱، فتح القدير: ٤٧٤/٦)

(۴) عرف وتعامل کے علاوہ رفع نزاع کی صورتیں، عاقدین کا تحریری معاہدہ، حکومت، کمپنی یا ادارہ کی قانون سازی وغیرہ۔

عرف خاص کے اعتبار اور عدم اعتبار کو مد نظر رکھتے ہوئے عرف کے علاوہ دوسری صورتوں کا حکم بھی معلوم ہوسکتا ہے۔

عرف خاص کے سلسلہ میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے؛ فالحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن افتى كثير من المشائخ باعتباره .

آگے عدم اعتبار کی دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بلدۂ واحدہ کا تعامل تخصیص کے جواز کا تقاضہ کرتا ہے تو دوسرے شہر کا ترکِ تعامل اس تخصیص کا انکار کرتا ہے، تو اب شک ہوگیا، فلا یثبت التخصیص بالشك بخلاف التعامل فی الاستصناع فانه وجد فی البلاد کلها . (رسائل: ۲/۱۱۷)

فتاویٰ بزازیہ میں امام بخاری (فقیہ) کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ حکم عام عرف خاص سے ثابت نہیں ہوگا اور کچھ حضرات نے کہا کہ ثابت ہوگا۔ (الاشباہ والنظائر: ص:۱۰۲، رسائل: ۲/۱۱۷)

البتہ بہت سے محققین حضرات نے عرف خاص کا اعتبار کیا ہے جس کو علامہ ابن نجیمؒ نے ذکر کیا ہے اور علامہ شامیؒ نے بھی تحریر فرمایا ہے۔

ولو سلم ان المراد بالعرف العام ما ذکرته فاعتبار العرف الخاص ببلدة واحدة قول فی المذهب والقول الضعیف یجوز العمل به عند الضرورة . (رسائل: ۲/۱۲۵)

ابن ہمامؒ نے بھی جوتا بنانے کی شرط سے چمڑا خریدنے کو استحسانا جائز قرار دیتے ہوئے تعامل کی وجہ سے شرط کو لازم قرار دیا ہے۔ پھر آگے ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: ومثله فی دیارنا شراء القبقاب علی ان یسمر له سیرا انتهیٰ.

علامہ شامیؒ اس کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ عرف حادث بھی ہے اور خاص بھی۔ اذ کثیر من البلاد لایلبس فیها القبقاب وقد جعله معتبرا مخصصا للنص الناهی عن بیع بشرط .

امام مالکؒ نے بھی عرف خاص سے نص میں تخصیص کو جائز قرار دیا ہے۔

اشباہ میں ابن نجیمؒ عرف خاص کا عدم اعتبار ثابت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: لیکن

بہت سے مسائل میں مشائخ نے اس کا اعتبار کیا ہے،اسی سلسلہ میں قاہرہ کے عرف (بدل خلو) کو پگھڑی کے بارے میں معتبر مانا۔

آگے صراحۃً فرماتے ہیں کہ میں بھی عرف خاص کے اعتبار کا قائل ہوں،اور فقہاء نے بھی قاہرہ کے عرف کا اعتبار کیا ہے،چنانچہ فتح القدیر میں بھی ہے کہ قاہرہ میں مکان کی بیع میں سیڑھی بھی شامل ہوگی کیونکہ ان کے مکانات کی ترتیب ہی ایسی ہے کہ بغیر سیڑھی کے ان سے انتفاع ممکن نہیں ہے،لان بیوتھم طبقات لاینتفع بھا الا بہ .(الاشباہ:۱۰٤)

عرف خاص نصوصِ شرعیہ کے مقابلہ میں معتبر نہیں ہے،البتہ نصوصِ فقہاء کے مقابلہ میں معتبر ہے جیسے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: ظاہر الروایۃ کی مخالفت میں عرفِ عام وخاص میں کوئی فرق نہیں ہے،فرق صرف اس حقیقت سے ہوگا کہ عرف عام کا اعتبار وثبوت تمام بلاد میں ہوگا اور عرف خاص کا حکم صرف اسی شہر میں ثابت ہوگا۔

علامہ حمویؒ نے حاشیہ اشباہ میں لکھا ہے کہ حکم عام عرفِ خاص سے ثابت نہیں ہوگا،اس سے معلوم ہوا کہ حکم خاص عرف خاص سے ثابت ہوگا۔(رسائل:۱۳۲/۲)

امام محمدؒ نے کل حل علیّ حرام سے بغیر نیت کے طلاق کا وقوع ثابت نہیں کیا ہے ،جبکہ مشائخ بلخ نے اس سے صریح طلاق مراد لی ہے،علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: فھذا صریح فی اعتبار عرف بعض البلاد واعتبار عرف الحادث علی عرف قبلہ.(۱۳۲/۲)

علامہ شامیؒ نے کتب مذہب کے خلاف عرف خاص کے معتبر ہونے پر دلالت کرنے والے بہت سے مسائل وشواہد پیش کئے ہیں،بشرطیکہ وہ نصوص شرعیہ کے مخالف نہ ہو۔اسی طرح جامع الفصولین کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ لوگوں میں رائج کلام کو متعارف کی طرف پھرایا جائے گا۔

علامہ قاسم کے فتاوی میں ہے کہ واقف، موصی، حالف اور منت ماننے والے کے اور ہر عقد کرنے والے کے الفاظ اس کی عادت پر محمول ہوں گے، چاہے وہ لغت عرب اور لغتِ شارع کے موافق ہوں یا نہ ہوں۔ (رسم المفتی: ۱۰۰، رسائل: ۲/۱۳۳)

مذکورہ بالا حضرات فقہائے کرام کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانے کے عرف وعادات کے مطابق عقود وشروط کا اعتبار کیا ہے، جبکہ وہ نص شرعی کے صریح مخالف نہ ہو، چاہے ظاہر مذہب کے خلاف ہوں۔

اس اعتبار سے ہمارے زمانے کی تجارت کی متنوع شکلیں، پیچیدگیاں، دشواریاں اور بائع ومشتری کی مجبوری، حکومت یا کمپنی کا غیر مسلم ہونا، ادارہ کی قانون سازی میں ہماری بے دخلی ولاچاری وغیرہ حالات کے پیش نظر شرط فی البیع کے جواز کی گنجائش ہوسکتی ہے، شرط یہ ہے کہ وہ نصوص شرعیہ کی صریح مخالفت کو شامل نہ ہو، مثلا وہ سودی کاروبار کو مشتمل ہوتو ہر ایسی کمپنی یا ادارہ سے کاروبار کرنا اور ان کی شرطوں کا اعتبار کرنا جائز ہوگا۔

بلکہ ایک مسلمان کے لئے ایسے کاروبار سے احتراز کرتے ہوئے شریعت مطہرہ کے دامن کو مضبوطی سے تھامنا چاہئے تب ہی دنیا میں ان کا خیر امم اور امت وسط ہونا ظاہر ہوگا، اور وہ دنیا کو سودی لعنتوں، مشکلوں اور موجودہ مصنوعی اقتصادی کساد بازاری سے نجات دلائے گا، یا کم سے کم اس سے اپنے آپ کو بچائے گا، آج کی تجارت کی تنافس والی دنیا میں یہ کوئی بعید چیز نہیں ہے، ہمت واستقلال کی ضرورت ہے؛ لیکن یہ سب مسلم ملکوں یا تنظیموں کے لئے ہے۔ غیر مسلم ملکوں میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے انفرادی طور پر کسی چیز کی خرید وفروخت میں بہت سی پیچیدگیاں ہیں، تو عرفِ خاص کی طرح اس کے جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے؛ لیکن سودی کاروبار کو چھوڑ کر دوسری علتیں جس میں غرر، نزاع اور جہالت وغیرہ کا اندیشہ ہوتا ہے، اگر کمپنی، ادارہ یا حکومت کی جانب سے ان علتوں کو رفع کرنے کی شکلیں

عمل میں لائی جاتی ہوں، یا بار بار کا تجربہ ان کے رفع پر شاہد ہو یا قانونی گارنٹی دی جاتی ہو، تو پھر ان علتوں کے ہوتے ہوئے بھی یہ کاروبار عرف خاص کے درجہ میں رکھتے ہوئے جائز ہوں گے، کیونکہ شریعت مطہرہ نے جب ان شرطوں کو مذکورہ قباحتوں کی وجہ سے فاسد فرمایا تھا اور وہ علت اب موجود نہیں ہے تو گویا یہ نصوص معلول بعلت تھیں، اور علت کے مرتفع ہونے سے حکم بھی مرتفع ہو جائے گا۔

(و) عرف وتعامل کے علاوہ رفع نزاع کی صورتیں وہی ہیں جو ماقبل کے سوال میں مذکور ہیں، اس کے علاوہ عاقدین کا تحریری معاہدہ سرکاری کاغذات ودستاویزات کے ساتھ اسٹامپ لگا کر ہو (بشرطیکہ سودی نہ ہو) گاؤں یا علاقہ کے دو چار بڑے آدمیوں کی شہادت کے ساتھ تحریری معاہدہ ہو (جو شرط فاسد بشمول سود کو شامل نہ ہو) یا خود بائع ومشتری کا رفع نزاع پر باہمی اعتماد ہو۔ دیہاتوں میں جو مصالحتی کمپنی یا پنچ ہوتی ہے وہ بھی اس سلسلہ میں اچھا رول ادا کر سکتی ہے۔

مگر بہتر یہ ہے کہ اسمیں علماء یا مسائل شرعیہ سے واقف لوگ بھی شریک ہوں اور اگر ہماری شرعی پنچایتوں اور محکمۂ شرعیہ میں یہ معاملات بھی لوگ لے جائے اور ان کو اپنی شرعی ودینی مجلس قضا سمجھ کر ان کی باتیں مانے تو اس سے بھی اچھے نتائج مرتب ہوں گے۔ ان شاء اللہ۔

❖❖❖

سوال نامہ:

مختلف النوع ملازمتیں اوران کے شرعی احکام

انسان کی صلاحیتیں منجانب اللہ محدود رکھی گئی ہیں، وہ اپنی تمام ضرورتیں خود پوری نہیں کرسکتا، اسے بہت سی دفعہ اپنی ضروریات کے لئے دوسروں کا سہارا لینا پڑتا ہے، اور وہ اس کی اجرت ادا کرتا ہے، اس طرح اس شخص کی ضرورت پوری ہوتی ہے، مثلاً اس کا مکان بنتا ہے، اس کا کاروبار چلتا ہے، اس کے لئے سفر آسان ہوجاتا ہے وغیرہ اور دوسرے شخص کے لئے یہی عمل رزق کا ذریعہ بن جاتا ہے، اسی لئے اجارہ کے جائز ہونے پر امت کا اجماع ہے، اور خود قرآن وحدیث سے اس کا واضح ثبوت موجود ہے، لیکن عمل کوئی بھی ہو ضروری ہے کہ وہ شریعت کے دائرہ میں ہو، اس سے اللہ اور اس کے رسول کا حکم ٹوٹتا نہ ہو اور منہیات شرعیہ کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو، چنانچہ قرآن مجید نے جہاں اچھے کاموں کا حکم دیا ہے وہیں گناہ اور ظلم سے منع فرمایا ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسے کاموں کو کرنا جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے، گناہ میں تعاون کرنا ہے۔ پھر تعاون کا ایک قریبی درجہ ہے، جو براہ راست کسی عمل میں مدد ومعاون ہوتا ہے، دوسرا درجہ دور کے تعاون کا ہے؛ جس سے بچنا بعض دفعہ ممکن نہیں ہوتا، اسی لئے فقہاء نے سدّ ذریعہ کے اصول کے ذیل میں وہ عمل جو اکثر یا بکثرت کسی بات کا ذریعہ بنتا ہو اور وہ عمل جس کا ذریعہ شاذ ونادر ہو، فرق کیا ہے۔

اس پس منظر میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں، امید ہے کہ کتاب وسنت، شریعت کے مقاصد اور فقہاء کی تشریحات کی روشنی میں ان کے جوابات عنایات فرمائیں گے:

(۱) بعض ملازمتوں کا تعلق حکومتوں سے ہوتا ہے؛ لیکن اندیشہ ہوتا ہے کہ اس میں بعض دفعہ خلاف شریعت عمل کا ارتکاب کرنا پڑے گا، اس سلسلہ میں ملازمتوں کی

درج ذیل صورتیں قابل توجہ ہیں: اگر اس طرح کی کچھ اور صورتیں بھی آپ کے سامنے ہوں تو ان کو بھی واضح کر دینا مناسب ہوگا:

[الف] حکومت کا ایک اہم شعبہ فوج کا ہے، جس کا کام ملک کی سرحدوں کی حفاظت کرنا اور غیر معمولی حالات میں اندرون ملک امن وامان کو قائم رکھنا ہے، ظاہر ہے کہ فی نفسہ یہ بہتر مقاصد ہیں لیکن بعض دفعہ فوج کو ظالم ومظلوم کی تحقیق کئے بغیر وار کرنا پڑتا ہے، اور فوجی اپنے کمانڈر کے حکم کا پابند ہوتا ہے، اسی طرح بعض دفعہ ایک مسلمان فوجی کا مد مقابل اسی کا ہم مذہب شخص ہوتا ہے، اگر چہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے؛ البتہ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ فوج میں مسلمانوں کا رہنا اجتماعی لحاظ سے مسلمانوں کے مفاد میں ہے، بہت سی دفعہ اس کی وجہ سے مسلمان فوج کی زیادتی سے بچ سکتے ہیں، نیز یہ روزگار کا ایک وسیع ذریعہ بھی ہے، اس کو چھوڑ دینا مسلمانوں کے لئے معیشت کے وسائل کو محدود کر دینے کے مترادف ہوگا؛ تو کیا مسلمانوں کے لئے فوج کی ملازمت اختیار کرنا جائز ہوگا؟

[ب] فوج ہی سے قریب دوسرا شعبہ پولیس کا ہے، جس کا بنیادی مقصد اندرون ملک امن وامان کو قائم رکھنا ہے، پولیس کو بھی بعض اوقات مظلوموں پر گولی چلانی پڑتی ہے، مجرموں سے جرم کا اقرار کرانے کے لئے ایذا رسانی کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے، اور خیال کیا جاتا ہے کہ اچھا انسان بھی اس شعبہ میں اپنے دوسرے ساتھیوں کی صحبت کی وجہ سے بدزبان اور ظلم وجور کا خوگر بن جاتا ہے، البتہ اگر پولیس میں مسلمان نہ ہوں تو اس سے مسلمانوں کو زیادہ نقصان اور انصاف سے محرومی کا اندیشہ ہے تو کیا مسلمانوں کے لئے اس شعبہ کی ملازمت اختیار کرنا جائز ہوگا؟

[ج] حکومت کا اہم شعبہ مخبری اور انٹیلیجنس کا بھی ہوتا ہے، ملک کی سلامتی وامن وامان کا

قیام اور جرائم کی روک تھام کے لئے یہ ایک ناگزیر ضرورت ہے؛ لیکن ظاہر ہے کہ جو لوگ اس شعبہ میں ملازمت کرتے ہیں، انہیں تجسس اور غیبت کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے، بعض اوقات محض شبہ کی وجہ سے شریف شہریوں کے خلاف بھی ایسی کارروائی کی ضرورت پڑ جاتی ہے، ان حالات میں کیا مسلمانوں کے لئے اس شعبہ میں ملازمت کرنا درست ہوگا؟

[د] انصاف کی فراہمی، ظلم وحق تلفی کی روک تھام اور نزاعات کو طے کرنے کے لئے عدلیہ کا نظام قائم ہے اور ہر مہذب معاشرہ کے لئے اس نظام کا وجود ناگزیر ہے، عدالتیں بنیادی طور پر دستور کی تشریح اور تصفیہ طلب واقعات میں ان کی تطبیق کا کام کرتی ہیں، اور یہ امر محتاج بیان نہیں کہ ہمارے ملک کا دستور یا قانون کتاب اللہ اور سنت رسول پر مبنی نہیں ہے؛ بلکہ بہت سے قوانین شریعت اسلامی سے متصادم بھی ہیں، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مسلمانوں کی نسبت سے عدالت کے رویہ کو بھی منصفانہ نہیں کہا جا سکتا، اگر عدالتوں میں مسلمانوں کی نمائندگی ختم ہو جائے تو اندیشہ ہے کہ ان حالات میں مسلمانوں کی مظلومیت اور بڑھ جائے گی، ان حالات میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے عدالتوں میں ملازمت کرنا درست ہے یا نہیں؟

[ھ] کوئی حکومت عوامی ٹیکس کے بغیر اپنی ضروریات پوری نہیں کر سکتی، ٹیکس کی ایک صورت وہ ہے جسے انکم ٹیکس کہا جاتا ہے، بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ ہمارے ملک میں انکم ٹیکس کی جو شرحیں رکھی گئی ہیں وہ ظالمانہ ہیں، دوسرے عموماً اس ٹیکس کو ٹھیک طور پر عوامی فلاح پر استعمال نہیں کیا جاتا، بلکہ آمدنی کا بڑا حصہ حکمرانوں کی عیش کوشی اور انہیں دی گئی غیر معمولی سہولتوں پر خرچ کر دیا جاتا ہے، پھر یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ انکم ٹیکس

کے لئے بعض اوقات لوگوں کے نجی معاملات اور دولت کے سلسلہ میں تجسس بھی کرنا پڑتا ہے؛لہذا کیاانکم ٹیکس کے شعبوں میں مسلمان ملازمت کر سکتے ہیں؟

(۲) بعض ملازمتیں ایسی ہیں جن کا سرکاری ہونا ضروری نہیں ،لیکن وہ بنیادی طور پر محرمات پر مبنی ہیں، چنانچہ:

[الف] بینک اصل میں سودی لین دین کا بنیادی طور پر کاروبار کرتا ہے،اب سوال یہ ہے کہ بینک کی ملازمت کا کیا حکم ہے؟ اگر ایک شخص پیسہ کے لین دین اور سودی حسابات کو لکھتا نہ ہو،کوئی اور کام کرتا ہو جیسے بینک کے کمپیوٹر کی مرمت ، بینک کے ایرکنڈیشن کی مرمت ، بینک کی حفاظت ، جانتے بوجھتے بینک کے مکان کی تعمیر یا اپنا مکان بینک کو کرایہ پر دینا، کیا یہ صورتیں بھی سودی معاملات کے تعاون میں شمار کی جائیں گی یا اس نوعیت کی ملازمت جائز ہوگی؟

[ب] انشورنس کمپنی کا کاروبار ربا اور قمار پر مبنی ہے،البتہ انشورنس کی ایسی شکلیں جس میں واقعہ پیش نہ آنے کی صورت میں پالیسی ہولڈر کو کوئی رقم نہ ملتی ہو،جیسے میڈیکل انشورنس یا حادثہ انشورنس، یا جو انشورنس جبری نوعیت کا ہو،بعض اہل علم اس کو جائز قرار دیتے ہیں، اب سوال یہ ہے کہ انشورنس کمپنی کی ملازمت جائز ہے یا نہیں؟ کیا انشورنس کی تمام صورتوں کے لئے ایک ہی حکم ہے یا ان میں کچھ فرق بھی ہے؟ نیز کسی شخص کا انشورنس کمپنی کے ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے یا نہیں؟

[ج] شراب کی کمپنی میں کچھ لوگ شراب کی خرید وفروخت کرتے ہیں، کچھ لوگ کمپنی کے لئے بوتل بناتے ہیں، کچھ لوگ شراب کے لین دین میں نہیں رہتے ؛لیکن حساب کتاب لکھتے ہیں یا شراب کی کمپنی کو وہ اجزاء پیش کرتے ہیں جن سے شراب بنائی جاتی ہے تو شراب کی کمپنی کے ان مختلف کاموں میں ملازمت کا حکم یکساں ہے یا ان میں حکم

کے اعتبار سے کچھ فرق بھی ہوگا؟

(۳) بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں کاروبار کا اصل مقصد حرام کام کرنا نہیں ہے؛ لیکن ضمنی طور پر وہاں حرام کام بھی کیے جاتے ہیں جیسے:

[الف] سپر مارکیٹ ہے جس میں زندگی کی مختلف ضروریات فروخت کی جاتی ہیں، اس میں شراب کا بھی ایک گوشہ ہے، ایسے سپر مارکیٹ کی ملازمت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر اس سلسلہ میں کچھ تفصیلات ہوں تو ان کو واضح کیا جائے۔

[ب] تدریس ایک معزز پیشہ ہے، جس کا انسانی شخصیت کی تعمیر سے گہرا تعلق ہے، لیکن موجودہ دور میں اولاً تو مخلوط تعلیم کے نظام کا غلبہ ہے، اور استاذ کو بعض اوقات اس طرح تدریس کا فریضہ اجام دینا ہوتا ہے کہ اس کے مخاطب لڑکے بھی ہوتے ہیں اور لڑکیاں بھی ہوتی ہیں، اسی طرح لڑکیوں کی مخصوص درسگاہوں میں مرد اساتذہ بھی کام کرتے ہیں اور لڑکوں کی درسگاہوں میں خاتون اساتذہ بھی کام کرتی ہیں، ایسی ملازمت جائز ہوگی یا نہیں۔

[ج] ایک اہم پیشہ وکالت کا ہے، وکیل کا مقصد مظلوم کو انصاف دلانا اور ظالموں کو کیفر کردار تک پہونچانا ہوتا ہے، مسلمانوں کے اپنے اجتماعی اور انفرادی مسائل کے لئے وکیل کی ضرورت پڑتی ہے اور بہت سے مواقع پر اچھے مسلمان وکلاء کی کمی محسوس کی جاتی ہے، لیکن بدقسمتی سے اکثر وکلاء کے یہاں ظالم اور مظلوم میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا بلکہ بہت سی دفعہ وہ مظلوم کو انصاف سے محروم کر دیتا ہے، نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اکثر اوقات وکلاء اپنے مؤکل کے حق میں فیصلہ کرانے کے لئے انہیں جھوٹ بولنے کی باضابطہ تربیت دیتے ہیں، اس پس منظر میں یہ بات قابل غور ہے کہ کیا مسلمان اس پیشہ کو اختیار کر سکتے ہیں؟

[د] انسانی خدمت کا ایک اہم ذریعہ علاج اور پیشۂ طبابت ہے، لیکن بدقسمتی سے اس شعبہ میں بعض برائیاں در آئی ہیں، جیسے آپریشن مجبوری کی حالت میں کیا جانا چاہئے، لیکن ہاسپٹل کی انتظامیہ ڈاکٹروں کو تاکید کرتی ہے کہ وہ ہر ماہ کم سے کم اتنی مقدار میں آپریشن یا ٹیسٹ لکھے؛ تاکہ ہاسپٹل کی اور اس کی لیبارٹری کی آمدنی بڑھ سکے؛ اسی طرح سرکاری ہاسپٹلوں کے علاوہ پرائیویٹ ہاسپٹلوں میں بھی مرد ڈاکٹر کو خاتون مریض اور خاتون ڈاکٹر کو مرد مریض کے ایسے علاج پر بعض اوقات مجبور کیا جاتا ہے جس کا تعلق قابل ستر حصے سے ہے تو ایسے ہاسپٹلوں میں ملازمت کرنے کا کیا حکم ہوگا؟ اور ملازمین کے لئے کیا شرعی حدود ہوں گے؟

[ھ] ذرائع مواصلات کی ترقی، سیاحت کے رجحان میں اضافہ اور مسافر کی ضرورت کے لحاظ سے ''ہوٹل'' موجودہ سماج کی ضرورت بن گئی ہیں اور یہ اس وقت ایک نفع بخش تجارت بھی ہے، ہوٹلوں کا بنیادی مقصد تو معاوضہ لیکر قیام وطعام کی سہولیات فراہم کرنا ہے، لیکن بڑے ہوٹلوں میں بہت سی ایسی چیزیں بھی شامل ہوتی ہیں جو شرعاً جائز نہیں ہیں جیسے شراب کی فراہمی، خنزیر اور حرام غذا کا انتظام، رقص وموسیقی کی سہولت، پردہ کی رعایت کے بغیر سوئمنگ پول وغیرہ، ایسے ہوٹلوں میں ملازمت کرنے کا کیا حکم ہوگا؟ جبکہ حرام چیزوں کی فراہمی سے اس کا براہ راست تعلق ہو، یا براہ راست اس سے تعلق نہ ہو۔

❖❖❖

مختلف النوع ملازمتیں اور شرعی احکام ومسائل

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

زمین وآسمان کا ذرہ ذرہ اللہ تعالیٰ کامحتاج ہے،اپنے وجود وعدم میں محتاج، بقاء وترقی میں محتاج،حرکت وسکون میں محتاج، الغرض ساری چیزوں میں اللہ کامحتاج اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات میں بے نیاز اور ہر چیز پر قادر،اللہ تعالیٰ کی ذات رحیم وکریم اور بندوں پر مہربان،اس لئے زمین وآسمان کی ساری مخلوقات کو وجود بخشنے کے بعد اس نے ان کی کفالت اور روزی پہنچانے کی ذمہ داری لی،اور قرآن کریم میں اعلان فرمایا:وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقھا . آیت مذکورہ میں ایک عظیم الشان احسان کا ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ اس کے رزق کی کفالت حق تعالیٰ نے خود اپنے ذمہ لے لی ہے اور نہ صرف انسان کی بلکہ ہر جاندار کی۔

اور پھر رزق کے باب میں توکل بھی اسی ذاتِ رزاق پر کرنا ہے جس نے تمام کو روزی پہنچانے کی کفالت لی ہے، اس سلسلہ میں متعدد احادیث وارد ہیں، جیسے ایک حدیث میں فرمایا: لو انکم توکلتم علی الله حق توکله لرزقکم کما یرزق الطیر تغدو خماصا و تروح بطانا. ترجمہ:اگر تم اللہ تعالیٰ پر اس طرح توکل کرو جس طرح اس پر توکل کرنے کا حق ہے؛تو تم لوگوں کو وہ اس طرح رزق عطا کرے گا،جس طرح پرندوں کو عطا کرتا ہے کہ وہ صبح بھوکے نکلتے ہیں اور شام کو پیٹ بھر کر واپس لوٹتے ہیں۔(ابن ماجہ: کتاب

الزهد،باب التوکل والیقین،رقم الحدیث :٤١٦٤،ج:٤،ص:٤٥٢، ط:دارالمعرفة ، بیروت،وترمذی:کتاب الزهد، باب فی التوکل علی اللّٰه، رقم الحدیث: ٢٣٤٤، ج:٤،ص:٥٧٣، ط:شرکة مصطفی البابی، مصر، مسند احمد:١/٣٠)

پھر اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی ضروریات کی تکمیل کے لئے ہر قسم کے پھل پھول اور کھانے پینے کی چیزیں پیدا کی ،مگر ایک پابندی یہ لگادی کہ ان چیزوں کو حلال طریقہ سے اختیار کر کے استعمال میں لاؤ، ناجائز اور حرام چیزوں کے استعمال سے بچو، گندی اور نقصان دہ چیزیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے خود حرام فرمادی ہیں؛ ان سے مکمل احتراز کرو، تاکہ انسانی طبیعت پاک صاف ہو، حلال وطیبات کے استعمال سے انسان کے اندر اخلاق رذیلہ، عادات ذمیمہ اور بری چیزوں سے خود نفرت پیدا ہو جائے اور صفات حمیدہ، اخلاق حسنہ اور اچھی صفات کے ساتھ نیک اعمال سے محبت پیدا ہو جائے اور یہی ایک مسلمان کی شان ہے، چنانچہ ارشاد فرمایا: یا ایها الناس کلوا مما فی الارض حلالا طیبا. (البقرہ:١٦٠) اے لوگو! زمین کی چیزوں میں سے حلال اور پاکیزہ چیزیں کھاؤ، ویحل لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث . ترجمہ: پاکیزہ چیزوں کو ان کے لئے حلال بتلاتے ہیں اور گندی چیزوں کو ان پر حرام فرماتے ہیں۔ (الاعراف:١٧٥)

شریعت محمدی ﷺ میں جس طرح اخذ حلال کی تاکید کی گئی ہے اور اس کے لئے قوانین نافذ کئے ہیں، اسی طرح کسب حرام سے بھی تاکیدی ممانعت فرمائی ہے، کسب حرام اور اکل حرام کے سلسلہ میں متعدد آیات واحادیث وارد ہے، جیسے أَحَلَّ اللّٰهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا اور بیع خمر وغیرہ کی آیات واحادیث۔

لہذا ہمیں چاہئے کہ حلال طریقوں سے کمائیں، اسی پر قناعت کریں اور حرام طریقوں سے کمانے سے بچیں اور خدا پر کامل توکل کریں۔

جیسا کہ اوپر حدیث میں مذکور ہوا کہ توکل کے نتیجہ میں جس طرح پرندوں کو دیا جاتا ہے اسی طرح انسانوں کو بھی دیا جائے گا اور اس میں پرندوں کا حال ذکر کیا کہ صبح کو نکلتے ہیں، اس میں انسان کو اسباب معاش اختیار کرنے کے لئے نکلنے کا اشارہ کر دیا، اب اسباب مختلف ہیں، ان میں سے ایک کسی کی ماتحتی میں کام کرنا ہے؛ جسے ملازمت کہتے ہیں، اور کچھ ملازمتوں میں پریشانیاں اور مشقتیں بھی ہیں، تو کچھ راحتیں اور منفعتیں بھی، اور اسلامی شریعت انسانوں کی ہدایت اور انسانی معاشرہ کی طہارت واستقامت کے لئے نازل ہوئی ہے، یہ انسانوں کو پریشانی سے نکالتی ہے اور آسانی عطا کرتی ہے، تنگی سے بچاتی اور فراخی عطا کرتی ہے، مشقت سے نجات دلاتی ہے اور راحت پہونچاتی ہے، اسلامی شریعت عالمی اور دائمی ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ کی مقرر کردہ ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام کے نزول اور انسانی زندگی میں ان کے نفاذ میں انسانی حالت اور اس کے قوت وضعف کے اثرات کا بھی لحاظ کیا ہے، ارشاد فرمایا: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِيْ الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ. (الحج:۷۸)

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ واقعات ومسائل لامحدود ہیں، شریعت دائمی اور حالات وظروف تغیر پذیر ہیں، ایسی صورت میں اسلامی احکام میں ثبات ولچک دونوں کی ضرورت ہے، یہی دونوں پہلو اسلامی شریعت کی عدالت، رحمت اور عالم گیری کو منور کرتے ہیں اور زمان ومکان کے اختلاف کے باوجود اس کی افادیت کو مؤثر اور محسوس کراتے ہیں۔

علامہ ابن قیمؒ نے ''اعلام الموقعین'' میں مستقل فصل قائم کی ہے: فصل فی تغیر الفتوی واختلافها بحسب تغیر الازمنة والامكنة والاحوال والنيات والعوائد. اور حالات وزمانہ کی تبدیلی کے اعتبار سے فقہ اسلامی میں رونما ہونے والے تغیر کی تفہیم کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ (۵/۳)

جواب نمبر:۱ (الف-ب) تو دوسری طرف جہاں نصوص موجود ہیں، وہاں مسئلہ نص صریح سے ثابت ہوگا، چوں کہ ہندوستان میں مسلمان اقلیت کے لئے بڑا مسئلہ جان ومال اورعزت وآبرو کی حفاظت کے ساتھ ساتھ کچھ معاشی مسائل بھی ہیں، کچھ شعبے ایسے ہیں کہ ان میں بعض دفعہ خلافِ شریعت عمل کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے، جیسے فوج اور پولیس محکمہ، جہاں حلت وحرمت، منفعت ومضرت جیسے دونوں پہلو ہوتے ہیں۔

حرمت ومضرت جیسے جوروظلم کرنا اور ظالم ومظلوم کی تحقیق کئے بغیر وار کرنا، جس میں بسا اوقات آدمی کا ناحق خون بھی ہوجاتا ہے، اس کی مذمت اور ناحق قتل میں قرآن وحدیث ناطق ہے؛ قرآن کریم میں فرمایا ہے: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً، وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيهَا. (النساء: ۹۳،۹۲) اور حدیث شریف میں ہے: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: قیامت کے دن لوگوں میں سب سے پہلے خون کے متعلق فیصلہ کیا جائے گا۔ (مسلم: کتاب القسامة،باب المجازاة بالدماء فی الآخرة) نیز فرمایا: **من سل علینا السیف فلیس منا**. (مسلم: کتاب الایمان،باب قول البنی ﷺ: من حمل علینا السلاح فلیس منا)

(ج) اسی طرح شعبۂ مخبری میں تجسس اور غیبت کا ارتکاب ہوتا ہے؛ حالانکہ اس کی مذمت میں قرآن کریم کا حکم ہے: وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً. (الحجرات:۱۲) اس آیت کریمہ سے واضح ہے کہ مسلمانوں کے بارے میں تجسس کرنا اصلاً حرام ہے۔

پھر جب کوئی شخص کافر کی طرف سے مسلمانوں کی جاسوسی کرے تو اس کی قباحت اور بڑھے گی، چنانچہ اگر جاسوس مسلمان ہے تو اگر چہ اس کو ذمی یا حربی جاسوس کی طرح قتل نہ کیا جائے پھر بھی اس کو دردناک سزا دی جائے گی اور قید بھی کریں گے، تاکہ وہ اس فعل قبیح سے

توبہ کرلے اور باز آجائے، جیسا کہ الموسوعۃ الفقہیہ میں مذکور ہے: الجاسوس علی المسلمین اما ان یکون مسلما او ذمیا او من اهل الحرب... فان کانوا من اهل الحرب او من اهل الذمة ممن یؤدی الجزیة من الیهود والنصاری والمجوس فأضرب اعناقهم، وان کانوا من اهل الاسلام معروفین فاوجعهم عقوبة واطل حبسهم حتی یحدثوا توبة.(مادة تجسس:١٠/١٦٥)

(د) اسی طرح محکمۂ عدلیہ میں قرآن وسنت کے خلاف اور دستور ملک کے مطابق قضیے فیصل ہوتے ہیں؛ بلکہ کئی قوانین شریعت اسلامی سے مخالف ہیں، جو مسلمانوں کے حق میں منصفانہ نہیں ہے، اوراس بارے میں بھی قرآن میں وارد ہے: وَاِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ ، اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ. (المائدہ:٤٢) اوراحکام وفیصلوں میں ظلم وزیادتی اکبرالکبائر ہے، وَاَمَّا الْقَاسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا. (الجن:١٥)

اورحدیث شریف میں ہے: ان اعتی الناس علی اللّٰه وابغض الناس الی اللّٰه و ابعد الناس من اللّٰه رجل ولاه اللّٰه من امر امة محمد ﷺ شيئا ثم لم يعدل بينهم. (معين الحكام:الباب الثانی فی فضل القضاء، ص:٧، ط:دار الفكر) نیز فرمایا: عن ابی سعید قال؛ قال رسول اللّٰه ﷺ: ان احب الناس الی الله یوم القیامة وادناهم منه مجلسا امام عادل، وابغض الناس الی الله وابعدهم منه مجلسا امام جائر. (ترمذی: كتاب الاحكام، باب ماجاء فی الامام العادل، رقم الحديث: ١٣٢٩، ج:٣، ص:٦٠٨، ط: مصطفى البابى الحلبى)

(ھ) اسی طرح ایک شعبہ انکم ٹیکس کا ہے: ٹیکس اس کا عربی ضريبة بمعنی مضروبة ہے، مراد اس سے آقا کی طرف سے غلام پر مقرر کردہ شیٔ ہے جو غلام کو روزانہ آقا کو ادا کرنا ہے، امام بخاری نے اس پر مستقل عنوان قائم کیا ہے: ضريبة العبد وتعاهد

ضرائب الاماء ،قاموس المحیط میں ہے: الضریبة واحدة الضرائب التی توخذ فی الجزیة ونحوھا وغلة العبد. شریعت اسلامیہ کی نظر میں معاشرہ کے افراد پر ان کو عطا کردہ حقوق کے بدلہ میں لازم کردہ واجبات کو ٹیکس کہتے ہیں۔

لوگوں کے اموال میں ٹیکس عائد کرنے کی وجہ مصالح عامہ کا قیام ہے لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ فرض کردہ مقدار بقدر ضرورت ہو، اعتدال کے ساتھ لایا گیا ہو، ظالمانہ شرح نہ ہو، تبذیر واسراف سے بچتے ہوئے اس کو مصالح عامہ میں خرچ کیا جاتا ہو، یہ سب اسلامی اصول ہے، اب ہم ہندوستان میں رائج ٹیکسوں کی کچھ تفصیل دیکھیں۔

ٹیکس مختلف ذرائع سے وصول کیا جاتا ہے، جیسے محصول پیشہ (Professinal tax): اگر کوئی شخص کسی شہری حدود میں سال میں ایک مخصوص مدت تک جو کم از کم چھ ماہ ہو کوئی کاروبار کرتا ہے یا جس کام سے اسے آمدنی ہوتی ہے تو انتظامیہ کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ اس شخص سے مذکورہ ٹیکس وصول کرے۔

کسی بھی شخص یا ادارے سے ایک سال میں زیادہ سے زیادہ کتنا محصول پیشہ وصول کیا جاسکتا ہے اس کا تعین دستور ہند کے حوالے سے کیا جاتا ہے، مذکورہ ٹیکس عام طور پر ہر چھٹے ماہ پر وصول کیا جاتا ہے۔

محصول تفریحات (Entertainment tax): سینما، سرکس اور دیگر ویرائٹی شوز تفریح کا وسیلہ ہوتے ہیں اور یہ شہری انتظامیہ کے لئے آمدنی کا ذریعہ بنتے ہیں، حدود بلدیہ میں ایسی تفریح گاہیں جہاں داخلہ ٹکٹ کے ذریعہ ہوتا ہے اس پر مذکور ٹیکس عائد کرنے کا اختیار شہری انتظامیہ کو ہوتا ہے، یہ محصول تفریح گاہ میں داخلے کے ٹکٹ کی بنیادی قیمت کے تناسب سے متعین کیا جاتا ہے۔

محصول جائیدات (Property tax): مقامی حکومت یعنی میونسپل کارپوریشن کا

سب سے اہم ذریعہ آمدنی محصول جائیداد ہے،محصول جائدادزمین کے رقبےاوراس پرتعمیر ڈھانچے کے حساب سے طے کیا جاتا ہے، بڑے شہروں میں جائیداد کاٹیکس طے کرتے وقت متعلقہ علاقے کی کمرشیل ویلیوکوبھی مدنظر رکھا جاتا ہے،اس ٹیکس کی ادائیگی مالک کو ہرسال کرنی پڑتی ہے۔

محصول سواری: ہر مقامی حکومت ان سواریوں پرمحصول وصول کرتی ہے جو اسی کی مملکت کے رقبہ میں ہوتے ہیں؛ لیکن یہ محصول عموماً ریاستی حکومت وصول کرتی ہےاوراس کا ایک حصہ متعلقہ شہری انتظامیہ کو بطور گرانٹ دیتی ہے ۔(جامع اردو انسائیکلوپیڈیا: سماجی علوم ، ج:۳،ص:۵۳۸،۵۳۹؛قومی کونسل برائے فروغ اردوزبان،نئی دہلی)

اورحکومتیں اپنی ضروریات ان ٹیکسوں کے بغیر پوری بھی نہیں کرسکتی ،اور چوں کہ مرکزی حکومت کے لئے براہ راست آمدنی اول الذکر ٹیکس ہوتا ہے، بقیہ ٹیکسوں کی آمدنی مقامی حکومت میں پہنچتی ہے،اس لئے اول الذکرمیں شرح زیادہ رکھی گئی ہے۔

اور مالیات کا صحیح نظام اورآمدوصرف میں توازن ریاست کا اہم عنصر ہے،ارباب سیاست اس سے بخوبی واقف ہیں،اسلام میں یہ مالی نظام ابتدائی زمانہ سے قائم ہےاور جس طرح اسلام نے اس نظام کی سطح بلند کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھانہیں رکھا، اسی طرح اسکو ضرورت مندوں اور رفاہی کاموں میں خرچ کرنے میں بھی پس وپیش نہ ہوئے ،حتی کہ حاکموں اورگورنروں نے اپنی راحت وعیش کا بھی کوئی خیال نہ کیا۔

اورآج ہم دیکھتے ہیں کہ لوگوں پرزائدازضرورت ٹیکس ظالمانہ شرح کے ساتھ عائد کیا جاتا ہے، پھرمصالح عامہ کے بجائے مصالح خاصہ میں استعمال زیادہ ہے،اور جو کچھ رعیت تک پہنچتا ہے اس میں بھی اپنی پبلی سیٹی کے لئے اور پارٹیوں کے نام سے دیا جاتا ہے جو اسراف وتبذیر سے خالی نہیں ہوتا،اورخود اپنی عیش پرستی میں استعمال کئے جانے سے تو کوئی

ناواقف ہی نہیں۔ ہاں! کچھ درجہ میں بذریعۂ گرانٹ لوگوں تک کچھ رقم رفاہی کاموں کے لئے پہنچتی ہے۔

تو یہ تمام مضرتیں اور مشقتیں ان تمام شعبوں میں ہو رہی ہے، جب کہ دوسری طرف کچھ فوائد بھی ہیں، جیسے فوج اور پولیس کے محکمہ میں اگر مسلمان ہوں، تو بعض مرتبہ مسلمانوں کے خلاف ہونے والے بعض اقدامات روبعمل نہیں ہو پاتے، اور بعض مرتبہ ان محکموں کی طرف سے ہمارے خلاف ہونے والے اقدامات کا قبل از وقت پتہ چل جاتا ہے، اسی طرح شعبۂ مخبری میں بعض مرتبہ مسلمانوں کے خلاف ہونے والے خفیہ ایجنڈوں سے واقفیت ہوجاتی ہے، نیز مسلمانوں کی ان تمام محکموں میں موجودگی سے بعض مرتبہ ظلم وستم نہیں ہو پاتا یا کم ہوتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی کچھ فوائد و مصالح ہیں۔

چوں کہ غیر اسلامی ملکوں بالخصوص ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے سرکاری ملازمت کے مواقع محدود ہیں، بڑی انڈسٹریز و کمپنیاں جو ملازمت کے مواقع فراہم کرتی ہیں، وہ بھی غیر مسلموں کے پاس ہے، ملازمت کے مواقع کی محدودیت اور معاشی کفالت کی ضرورت نے مسلمانوں کو بعض ایسی ملازمتوں پر مجبور کیا ہے؛ جہاں شرعی لحاظ سے ناجائز کاروبار ہوتے ہیں، لہذا اصولی طور پر ان مقامات پر مسلمانوں کو ملازمت کرنے کی عام اجازت تو نہیں دی جاسکتی؛ لیکن دوسری جانب اس کے مقابلہ میں کچھ مصالح ایسے ہیں جن سے بعض مرتبہ پوری ملت اسلامیہ کو فائدہ ہورہا ہے، انہیں بھی نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔

پھر بھی ایک مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ رزق حلال کے لئے بہتر جگہ اور بہتر ملازمت کا انتخاب کرے اور خدا پر کامل توکل کرے، ہاں! اس کے حاصل کردہ فن کے مطابق مواقع محدود ہیں اور تلاش بسیار کے باوجود اس کو بہتر جگہ ملنا ممکن نہیں ہے، اور وہ سرکاری ملازمتوں کے لئے مجبور ہے، نیز جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں؛ وہاں اس بات کی گنجائش ہے

کہ اسے ایک کمتر درجہ کی مصیبت سمجھ کر گوارا کریں،اور جیسے ہی مناسب جگہ ملے اسے اختیار کرلے۔

اور اگر وہ اصولی طور پر اس بات کے منوانے کے موقف میں نہیں ہے کہ قرآن وحدیث کو اصل مصدر قانون مان کر ان شعبوں کے قوانین بنے تو کم از کم اس بات کی کوشش کرے کہ جو قوانین بنائے جائیں، وہ قرآن وحدیث سے متصادم نہ ہو، مثلاً سودی نظام کے خلاف رائے عامہ قائم کرنا، نشہ بندی کے لئے فضاء ہموار کرنا، اس طرح وہ اپنی طاقت اور صلاحیت کے مطابق نظام کفر کی مخالفت اور نظام اسلام کی نصرت وحمایت کا فریضہ انجام دینے والے سمجھے جائیں گے۔

لیکن جہاں مسلمان صورت حال کو بدلنے پر قادر نہ ہوں اور کسی نظام وقوانین کی تبدیلی ان کے دائرہ سے باہر ہو تو پھر وہاں دو برائیوں میں سے کمتر برائی گوارا کر لی جائے گی اور مضرت ومصلحت، نیز حاجت وضرورت جیسے اصول پر غور کیا جائے گا۔

قانون اسلام کے ماہرین نے اس سلسلہ میں متعدد قواعد ذکر کئے ہیں، ان قواعد کا ذکر کرنے سے پہلے مصلحت ومفسدہ پر کچھ گفتگو اور مصلحت کے بدلنے سے احکام کا بدلنا جیسے قواعد بیان کرنا مناسب ہوگا؛ لیکن اس پر گفتگو سے پہلے مختصراً یہ سمجھ لیا جائے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں: عبادیہ، عادیہ۔

اکثر علماء کا مسلک یہ ہے کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہے: احکام عبادیہ، احکام عادیہ، یعنی ان میں سے بعض عبادات سے متعلق ہیں اور بعض عادات سے، چنانچہ ان حضرات کی رائے ہے کہ عبادات کی نصوص میں اصل مکلّف کے تعلق سے تعبد ہے نہ کہ معانی کی طرف توجہ کرنا اور عادات میں اصل معانی کی طرف توجہ کرنا ہے۔

دونوں قسموں پر چند امور سے استدلال بھی کیا ہے، ان میں سے دوسری قسم پر جن

امور سے استدلال کیا وہ یہ ہے:

اول: عادات کے احکام کے موارد کا استقراء؛ چنانچہ انہوں نے دیکھا کہ شارع بندوں کے مصالح کا قصد کرتا ہے، جہاں وہ رہتے ہیں، احکام عادیہ ان کے ساتھ دائر رہتے ہیں، اسی لئے ایک ہی چیز اس حال میں جس میں کوئی مصلحت نہ ہو ممنوع رہتی ہے اور جب اس میں کوئی مصلحت ہو جائز رہتی ہے۔

دوم: عادات کے باب سے متعلق تشریع میں حکمتیں اور علتیں بیان کرنے میں شارع توسع سے کام لیتا ہے اور اکثر ان میں ایسے مناسب علت بیان کرتا ہے کہ اگر انہیں عقل کے سامنے بیان کیا جائے تو وہ بہت جلد اسے قبول کر لیتی ہے۔

اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ مصالح کے بدلنے سے احکام بدلتے ہیں، ان میں سے کچھ تو اجمالی ہیں، کچھ تفصیلی، جہاں تک اجمالی احکام کی بات ہے تو ہر مسلمان کے نزدیک تسلیم شدہ امور میں سے نسخ کا ثابت ہونا ہے، جہاں تک تفصیلی احکام کا تعلق ہے، تو سنت اور اجماع اس کی تائید کرتے ہیں؛ جیسے قربانی کی حدیث میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "كنت نهيتكم من اجل الدافة التى دفت فكلوا و ادخروا و تصدقوا". ترجمہ: میں نے تم لوگوں کو اس جماعت کی وجہ سے منع کیا تھا، جو آ گئی تھی لہذا اب کھاؤ، ذخیرہ کرو اور صدقہ کرو۔

جہاں تک آثار کا تعلق ہے تو یہ بہت زیادہ ہیں، رسول اللہ ﷺ کے صحابہ معاملہ کو دیکھتے، آس پاس کے حالات و مصالح اور مفاسد میں غور کرتے اور اس کے لئے کوئی مناسب حکم تجویز کرتے تھے، اگرچہ ظاہر کے اعتبار سے اس کے خلاف ہو جو رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں تھا۔

یہ بات ہمیں تین طلاقوں، دیت، لقطہ، غنیمت کی تقسیم، شراب کی حد میں اضافہ،

عورتوں کو مساجد میں جانے سے روکنا وغیرہ کے بارے میں ان کے موقف سے معلوم ہوتی ہے۔

علامہ ابن القیمؒ نے کہا: یہ اور اس طرح کے دوسرے مسائل جزئی سیاست کے قبیل سے ہیں، جو مصلحت کے مطابق زمانہ کے بدلنے سے بدلتے رہتے ہیں، بعض لوگوں نے ان کو قیامت تک امت کے لئے عام اور لازم شرائع سمجھا؛ لیکن وہ معذور رہے اور ان کو اجر ملا اور بعض نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی طاعت میں اجتہاد کیا تو کبھی ایک اور کبھی دو اجر کے مستحق رہے، اس طرح کے مسائل سے اور دوسری چیزوں سے ہمارے سامنے صحابہ کا موقف واضح ہوتا ہے؛ پھر ان کے بعد تابعین آئے اور ان ہی کی راہ پر چلے اور بعض امور میں ایسے فتوے دیئے جو ان سے قبل نہیں دئے گئے تھے۔

ان سب سے صراحت کے ساتھ معلوم ہوتا ہے کہ احکام مصالح کے تابع اور ان کے ساتھ دائر ہیں، ان کے بدل جانے سے وہ بھی بدل جاتے ہیں، اس بارے میں کسی نے ان پر نکیر نہیں کی، لہذا اس اصل پر صحابہ و تابعین کے زمانہ میں اجماع ہو گیا۔

دوسری قسم وہ ہے جو زمانہ، مکان اور حالات کے اعتبار سے مصلحت کے تقاضہ کے مطابق بدل جاتی ہے، جیسے تعزیرات کی مقدار اور ان کی صفات کہ شارع نے ان کی مصلحت کے اعتبار سے الگ الگ قسمیں کی ہیں۔

چنانچہ کسی انسان کے لئے ممکن نہیں ہے، خواہ اس کا درجہ کتنا ہی بلند ہو کہ وہ نسخ کا دعوی کرے، یہ تبدیلی تو محض حالات و مقاصد کے بدل جانے کی وجہ سے ہوتی ہے، چنانچہ مصلحت پر مبنی حکم وجود و عدم میں اس کے ساتھ دائر رہتا ہے، ہر مصلحت کی بنیاد کوئی اصل ہوتی ہے اور حکم کی اصل ہمیشہ موجود رہتی ہے، صرف سابق حکم کی مناسبت کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تطبیق ختم ہو جاتی ہے۔

جب حالات اور مصالح میں تبدیلی ہو جاتی ہے، تو ان کے مناسب حال حکم بھی بدل جاتا ہے اور کبھی کبھی پہلا حکم جس کو ترک کر دیا تھا؛ لوٹ آتا ہے، بشرطیکہ مصلحت اس کی متقاضی ہو۔ (شریعت کے مقاصد عامہ: دوسری فصل، مصلحت کا بیان، ص:۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۲۴)

اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مصلحت ومفسدہ میں سے غالب کو شارع اساس بناتا ہے اور مغلوب ومرجوح کا وہ کچھ خیال نہیں رکھتا اور دنیوی مصالح کے ساتھ عام طور پر مفاسد پائے جاتے ہیں؛ لیکن شرعی مصالح کے ساتھ کبھی بھی مفاسد نہیں پائے جاتے نہ کم نہ زیادہ۔ (امام شاطبی کے ذکر کردہ مقاصدی قواعد کا ایک تجزیاتی مطالعہ: ص:۱۳۴، ط: المعهد العالمی للفکر الاسلامی)

اب قواعد فقہیہ جو ماہرین نے ذکر کئے ہیں، اس کی وضاحت کرنا مناسب سمجھتا ہوں:

چنانچہ الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف. ترجمہ: اگر دو ضرر میں سے ایک ضرر دوسرے سے بڑھا ہوا ہو تو اس وقت کم ضرر کو گوارا کر کے نسبتاً شدید ضرر کو دور کیا جائے گا۔

اذا تعارض مفسدان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما. ترجمہ: جب دو خرابیوں کا ٹکراو ہو تو کمتر کا ارتکاب کر کے بڑے ضرر کی رعایت کی جائے گی۔(شرح القواعد الفقهیه:۱۹۹، ۲۰۱، القاعدة :۲۶، ۲۷، ط: دار القلم، دمشق)

دو شر یا مفاسد کے تعارض کے وقت ان میں سے چھوٹے کا ارتکاب اور بڑے سے اجتناب کیا جاتا ہے اور قاعدے کے مطابق زیادہ شدید اور سخت ضرر کو چھوٹے اور ہلکے ضرر سے زائل کرنے کے لئے اسے اختیار کر لیا جاتا ہے۔

ان ملازمتوں میں شرکت کے اس عمل میں دو طرح کے شر یا مفاسد کا تصور کیا جاسکتا ہے: ایک وہ جو شرکت کی بنیاد پر سامنے آتا ہے جیسے ظلم وزیادتی، ناحق خون وقتل، تجسس، غیبت، دوسرا وہ شر ہے جو عدم شرکت کی بنیاد پر سامنے آتا ہے جیسے مسلمانوں کے خلاف

ہونے والے ایجنڈوں سے عدم واقفیت،شرکت نہ کرنے کی صورت میں مسلمانوں پر کھل کر ظلم وزیادتی وغیرہ۔

یہ دونوں مفاسد ایک دوسرے سے متعارض ہیں، ایسے میں ضروری ہوگا کہ ان دونوں میں سے جو پہلو غالب ہو اسے ترجیح دی جائے ،یعنی جو شر یا مفسدہ زیادہ بڑا، زیادہ دیر تک رہنے والا اور پھیلا ہوا ہو، اسے دور کیا جانا چاہئے اور دوسرے شر یا مفسدہ کو گوارا کرنا چاہئے اور ایسا کرنا مقاصد شریعت کے اسی مذکورہ اہم اور عظیم الشان قاعدے نیز العبرة للغالب (غالب پہلو کا اعتبار کیا جائے گا) پر مبنی ہے۔

نیز غیر مسلم ممالک میں مذکورہ ملازمتوں میں شریک ہونے والے مسلمانوں کو بھی کچھ فائدے حاصل ہوجاتے ہیں لیکن ان کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ ان شعبے میں موجود خرابیوں کو دل سے برا جانیں اور ہدایات وتعلیمات اسلامی کو اپنے قلوب میں جاگزیں کریں، اسی طرح ان کی نیت وقصد خالص اللہ تعالی کے لئے ہو، ان ملازمتوں میں شرکت کو اپنے ذاتی اغراض ومقاصد اور تشہیر کا ذریعہ نہ بنائے اور مال ودولت اور دنیوی نعمتوں سے سرفراز ہونے کو اپنا مقصد نہ بنائیں، اس کے بجائے اپنی نیتوں کو خالص اور بے آمیز کرنا چاہئے۔

اوپر جو کچھ تفصیل مذکور ہوئی اسی کو ان قواعد میں بھی ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص دو مصیبتوں میں دوچار ہو اور دونوں برابر درجہ کی ہو تو جسے چاہے اختیار کرے اور اگر دونوں ایک درجہ کی ہو تو کمتر ضرر کو اختیار کرے گا، اسی کے پیش نظر یہ قاعدہ ہے: یختار اھون الشرین اور من ابتلی ببلیتین فلیختر اھونھما. (شرح القواعد الفقہیہ: ص:۲۰۳، القاعدة :۲۹، ط: دار القلم، دمشق)

اس کے علاوہ اور بھی کئی اصول اور مقاصد ہیں؛ جیسے جلب مصالح اور ان کی تکثیر وتکمیل اور دفع مفاسد اور ان کی تقلیل وتخفیف کا اصول، اس حساب سے بھی دیکھا جائے تو ان

ملازمتوں میں شرکت سے بہت سے مصالح کا حصول اور بہت سے مفاسد کا دفعیہ ہو جاتا ہے، ان مصالح کا ذکر اوپر ہو چکا۔

پھر مصالح کلی، عام اور قطعی ہوتے ہیں اور راجح بھی ہوتے ہیں، علمائے متقدمین ومتأخرین کے مطابق مصالح کے غالب اور راجح ہونے سے مراد ان کا غیر خالص یا دوسرے لفظوں میں بعض نقصانات اور تکلیف وفساد کے ساتھ ملا ہوا ہونا ہے، اس لئے صحیح معنوں میں خالص مصالح اور خالص مفاسد کا پایا جانا مشکل ہے، ان علماء نے ذکر کیا ہے کہ مصلحت کے کلی یا عام ہونے سے مراد ان کا زندگی میں متعین دائرۂ کار اور متعین زمرے پر موقوف ومنحصر نہ ہونا ہے، اسی طرح ان ملازمتوں میں شرکت کے نتیجہ میں اکثر مسلمانوں کا فائدہ ہو جاتا ہے اور ظلم وستم میں کمی یا مکمل فائدہ ہوتا ہے۔

اس میں شرکت کے ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا اصول بھی پیش نظر رکھے، مسلمان ہو یا غیر مسلم، خود کو تو ظلم کرنے سے بچنا ہی ہے، ساتھ ہی ساتھ دوسرا کوئی ظلم وزیادتی کرے تو اس وقت نمایاں کردار ادا کرے، حتیٰ المقدور اصلاح ورہنمائی کا ارادہ کرے اور اس کی کوشش کرے؛ ان ارید الا الاصلاح ما استطعت، اور اس اصول کے تحت وہ لوگوں کی اصلاح وہدایت کا ذریعہ بن سکتے ہیں، مفید خیالات کی اشاعت کرے اور لوگوں کے دلوں پر اثر ڈالنے والے اعمال واخلاق اختیار کرے، اس کے نتیجہ میں بہت سے رذائل ومفاسد کا خاتمہ اور پاکیزہ اقدار وفضائل کو فروغ دیا جا سکتا ہے۔

جواب نمبر:-۲ یہ تو سرکاری ملازمتوں پر کچھ وضاحت کی گئی؛ لیکن کچھ ملازمتیں غیر سرکاری ہے جو محرمات پر مبنی ہیں، وہاں ملازمت کرنا یا کسی طرح کا تعاون مثلاً اجارہ پر دینا، کمپیوٹر وغیرہ کی مرمت یا اور کسی طرح کا تعاون؛ تو بنیادی طور پر یہ تو ہر ایک جانتا ہے کہ جس پر انسان کی ہر صلاح وفلاح بلکہ خود اس کی زندگی اور بقاء موقوف ہے، وہ مسئلہ ہے باہمی

تعاون وتناصر کا، ہر ذی ہوش انسان جانتا ہے کہ اس دنیا کا پورا انتظام انسانوں کے باہمی تعاون وتناصر پر قائم ہے، اگر ایک انسان دوسرے انسان کی مدد نہ کرے تو کوئی اکیلا انسان خواہ وہ کتنا ہی عقل مند یا کتنا ہی زور آور یا مالدار ہو، اپنی ضروریات زندگی کو تنہا حاصل نہیں کرسکتا، اکیلا انسان نہ اپنی غذا کے لئے غلہ اگانے سے لے کر کھانے کے قابل بنانے تک کے تمام مراحل طے کرسکتا ہے، نہ لباس وغیرہ کے لئے روئی کی کاشت سے لے کر اپنے بدن کے موافق کپڑا تیار کرنے تک بے شمار مسائل کا حل کرسکتا ہے اور نہ اپنے بوجھ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرسکتا ہے، غرض ہر انسان اپنی زندگی کے ہر شعبہ میں دوسرے ہزاروں لاکھوں انسانوں کا محتاج ہے، ان کے باہمی تعاون وتناصر سے ہی ساری دنیا کا نظام چلتا ہے، اور اگر غور کیا جائے تو یہ تعاون دنیوی زندگی ہی میں ضروری نہیں، مرنے سے لے کر قبر میں دفن ہونے تک کے سارے مراحل بھی اسی تعاون کے محتاج ہیں؛ بلکہ اس کے بعد بھی اپنے پیچھے رہنے والوں کی دعائے مغفرت اور ایصال ثواب کا محتاج رہتا ہے۔

حق جل شانہ نے اپنی حکمت بالغہ اور قدرت کاملہ سے جہاں کا ایسا محکم نظام بنایا ہے کہ ہر انسان کو ایک دوسرے کا محتاج بنا دیا، غریب آدمی پیسوں کے لئے مالدار کا محتاج ہے، تو بڑے سے بڑا مالدار بھی محنت ومشقت کے لئے غریب مزدور کا محتاج ہے، سوداگر گاہکوں کا محتاج ہے اور گاہک سوداگروں کا، مکان بنانے والا معمار، لوہار بڑھئی کا محتاج ہے، اور یہ سب اس کے محتاج ہیں۔

اگر یہ تقسیم کار کسی حکومت یا بین الاقوامی ادارہ کی طرف سے بصورت قانون کر بھی دی تو اس کا بھی وہی انجام ہوتا جو آج پوری دنیا کے قانون کا ہو رہا ہے کہ قانون ایکٹوں سے محفوظ ہے، اور بازار اور دفاتر میں رشوت، بے جا رعایت، فرض ناشناسی اور بے عملی کا قانون چل رہا ہے، یہ محض حکیم الحکماء، قادر مطلق کا الٰہی نظام ہے کہ مختلف لوگوں کے دلوں میں مختلف کاروبار

کی امنگ اور صلاحیت پیدا کر دی، انہوں نے اپنی اپنی زندگی کا محور اسی کام کو بنایا۔

اللہ تعالیٰ جل شانہ نے ہر انسان کو جس کام کے لئے پیدا کیا ہے، اس کام کی رغبت اس کے دل میں ڈال دی، وہ بغیر کسی قانونی مجبوری کے اس خدمت ہی کو اپنی زندگی کا کام سمجھتا ہے، اس کے ذریعہ اپنی روزی حاصل کرتا ہے، اس نظام محکم کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان کی ساری ضروریات چند سکے خرچ کرنے سے بآسانی حاصل ہو جاتی ہیں۔

سوشلسٹ ممالک نے اس قدرتی نظام کو بدل کر ان چیزوں کو حکومت کی ذمہ داری بنا لیا کہ کونسا انسان کیا کام کرے، اس کے لئے ان کو سب سے پہلے جبر و ظلم کے ذریعہ انسانی آزادی سلب کرنا پڑی، جس کے نتیجہ میں ہزاروں انسانوں کو قتل کیا گیا، ہزاروں کو قید کیا گیا، باقی ماندہ انسانوں کو شدید جبر و ظلم کے ذریعہ مشین کے پرزوں کی طرح استعمال کیا، جس کے نتیجہ میں اگر کسی جگہ کچھ اشیاء کی پیداوار بڑھ بھی گئی تو انسانوں کی انسانیت ختم کر کے بڑھی، تو یہ سودا سستا نہیں پڑا، قدرتی نظام میں ہر انسان آزاد بھی ہے اور قدرتی تقسیم طبائع کی بناء پر خاص خاص کاموں کے لئے مجبور بھی، اور وہ مجبوری بھی چوں کہ اپنی طبیعت سے ہے، اس لئے اس کو کوئی بھی جبر محسوس نہیں کرتا، سخت سے سخت محنت اور ذلیل سے ذلیل کام کے لئے خود آگے بڑھنے والے اور کوشش کر کے حاصل کرنے والے ہر جگہ ہر زمانہ میں ملتے ہیں، اور اگر کوئی حکومت ان کو اس کام کے لئے مجبور کرنے لگے تو یہ سب اس سے بھاگنے لگیں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ساری دنیا کا نظام باہمی تعلق پر قائم ہے، لیکن اس تصویر کا ایک دوسرا رخ بھی ہے کہ اگر جرائم، چوری، ڈاکہ اور قتل و غارت گری وغیرہ کے لئے یہ باہمی تعاون ہونے لگے، چور اور ڈاکوؤں کی بھی بڑی بڑی اور منظّم قوی جماعتیں بن جائیں تو یہی تعاون و تناصر اس عالم کے سارے نظام کو درہم برہم بھی کر سکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ باہمی تعاون ایک دو دھاری تلوار ہے، جو اپنے اوپر بھی چل سکتی ہے، اور نظام عالم کو برباد بھی کر سکتی ہے، اور یہ

عالم چوں کہ خیر وشر اور اچھے اور برے، نیک و بد کا ایک مرکب معجون ہے۔

سورۂ مائدہ کی آیت:۲ میں قرآن حکیم نے تعاون وتناصر کا یہی معقول اور صحیح اصول بتلایا ہے: تعاونوا علی البر والتقوی، ولا تعاونوا علی الاثم و العدوان ،یعنی نیکی اور خدا ترسی پر تعاون کرو، بدی اور ظلم پر تعاون نہ کرو۔

غور کیجئے! اس میں قرآن کریم نے یہ عنوان بھی اختیار نہیں فرمایا کہ مسلمان بھائیوں کے ساتھ تعاون کرو اور غیروں کے ساتھ نہ کرو؛ بلکہ مسلمانوں کے ساتھ تعاون کرنے کی جو اصل اور بنیاد ہے، یعنی نیکی اور خدا ترسی کو تعاون کرنے کی بنیاد قرار دیا۔

جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ مسلمان بھائی بھی اگر حق کے خلاف یا ظلم وجور کی طرف چل رہا ہو، تو ناحق اور ظلم پر اس کی بھی مدد نہ کرو، بلکہ اس کی کوشش کرو کہ ناحق اور ظلم سے اس کا ہاتھ روکو، کیوں کہ درحقیقت یہی اس کی صحیح امداد ہے تاکہ ظلم وجور سے اس کی دنیا اور آخرت تباہ نہ ہو۔

قرآن کریم کی اس تعلیم نے بر وتقوی یعنی نیکی اور خدا ترسی کو اصل معیار بنایا، اسی پر مسلم قومیت کی تعمیر کھڑی کی، اس پر تعاون وتناصر کی دعوت دی، اس کے بالمقابل اثم وعدوان کو سخت جرم قرار دیا، اس پر تعاون کرنے سے روکا، بر وتقوی کے دو لفظ اختیار فرمائے، جمہور مفسرین نے برّ کے معنی اس جگہ فعل الخیرات یعنی نیک عمل قرار دیئے ہیں، اور تقوی کے معنی ترک المنکرات یعنی برائیوں کا ترک کرنا بتلائے ہیں، اور لفظ اثم مطلق گناہ اور معصیت کے معنی میں ہے، خواہ وہ حقوق سے متعلق ہو یا عبادات سے اور عدوان کے لفظی معنی حد سے تجاوز کرنے کے ہیں، مراد اس سے ظلم وجور ہے۔ (معارف القرآن: سورۂ مائدہ:۲، ج:۲، ص:۵۴ تا ۵۹، ط: اشرفی بکڈپو، دیوبند)

آج کل ایسے ہی حرام کاروبار کچھ شعبوں میں چل رہے ہیں، جو کہ اسلام میں حرام اور

ممنوع ہیں، ساتھ ہی ساتھ وہاں تک پہنچانے والے اور اس کو پختگی بخشنے والے اسباب کو بھی ممنوع قرار دیتا ہے۔

(**الف**) ان غیر سرکاری اداروں میں سے ایک بینک ہے، یہ ایک ایسے تجارتی ادارے کا نام ہے؛ جو لوگوں کی رقمیں اپنے پاس جمع کر کے تاجروں، صنعت کاروں اور دیگر ضرورت مندوں کو قرض فراہم کرتا ہے، آج کل روایتی بینک ان قرضوں پر سود وصول کرتے ہیں اور اپنے امانت دار کو کم شرح پر سود دیتے ہیں اور سود کا درمیانی فرق بینکوں کا منافع ہوتا ہے۔

(**ب**) دوسرا ادارہ انشورنس کمپنی ہے، یہ بھی آج کل کاروبار کا بڑا حصہ بن گیا ہے، کوئی بھی بڑی تجارت اس سے خالی نہیں، بیمہ کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو مستقبل میں جو خطرات درپیش ہیں، کوئی انسان یا ادارہ یہ ضمانت لیتا ہے کہ فلاں قسم کے خطرات کے مالی اثرات کی میں تلافی کروں گا۔ (اسلام اور جدید معیشت وتجارت: ۷/۲۴۳، ۲۸۸، ط: فیصل بک ڈپو، دیوبند)

جن خطرات کے خلاف بیمہ کیا جاتا ہے، ان خطرات کے لحاظ سے بیمہ کی تین بڑی قسمیں ہیں: (۱) تأمین الأشیاء (Goods Insurance) (۲) تأمین المسئولیہ (Third Party Insurance) (۳) تامین الحیاۃ (Life Insurance)

بیمہ کے طریقہ کار اور ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں:

(۱) التأمین الاجتماعی: گروپ انشورنس (Group Insurance) اس کی بے شمار صورتیں ہیں، اس لئے ان تمام پر اجمالی حکم لگانا مشکل ہے۔

(۲) التأمین التبادلی: (Mutual Insurance) ابتداءً بیمہ کی یہی شکل چل رہی تھی، اور شرعاً اس میں کوئی اشکال نہیں، اور جتنے علمائے کرام نے بیمہ پر گفتگو کی ہے، وہ اس کے جواز پر متفق ہیں۔

(۳)التأمین التجاری:(Commrecial Insurance)بیمہ کی اس قسم کا رواج زیادہ ہے،اسی کا شرعی حکم علمائے کرام کے درمیان زیادہ محل بحث بنا ہوا ہے،....اس وقت علمائے اسلام میں تقریباً تمام مشاہیر علمائے کرام اس کی حرمت کے قائل ہیں ؛البتہ مشاہیر میں سے صرف دو اس کے جواز کے قائل ہے، شیخ مصطفیٰ زرقاء اور شیخ علی الخفیف،جمہور کا موقف یہ ہے کہ اس میں قمار بھی ہے اور ربا بھی۔(حوالہ مذکور:۷/۲۹۰)

اسی طرح کچھ کاروبار میں ضمنی طور پر حرام کام ہوتے ہیں،جیسے وکالت،طبابت وغیرہ کہ اصل مقصد حرام کاروبار نہیں ہے؛لیکن اس میں کچھ صورتیں ایسی ہے جو حرام ہیں،اب ہم ان تمام کی مذمت میں آیات واحادیث اور عبارات فقہاء ذکر کرتے ہیں،تاکہ مسئلہ کی وضاحت ہوسکے۔

سود کی بابت مختلف احادیث ہیں؛اس میں سے ایک روایت میں فرمایا:عن جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ قال:لعن رسول اللہ ﷺ آکل الربا ومؤکله وکاتبه وشاهديه، وقال:هم سواء .(مسلم: كتاب المساقاة، (١٩)باب لعن آكل الربا ومؤكله، رقم الحديث: ١٠٦/١٥٩٨، ص: ٦٩١، ط: دار ابن حزم ،بيروت)

(ج) شراب کے باب میں بھی مفصل حدیث مذکور ہے: عن ابن عمر رضی الله تعالى عنه يقول؛ قال رسول اللهﷺ: لعنت الخمر على عشرة اوجه: بعينها وعاصرها ومعتصرها وبائعها ومبتاعها وحاملها والمحمولة اليه وآكل ثمنها وشاربها وساقيها .(ابن ماجه: كتا ب الاشربة، باب التجارة فى الخمر،رقم الحديث:٣٣٨، ج:٢، ص:٣١٤، ط:دارالفكر، بيروت)

مذکورہ بالا احادیث سے ان حرام کاموں میں بواسطۂ تعاون شرکت کرنے والے پر بھی لعنت کی گئی ہے،اور قرآن کریم میں بھی صراحۃً بیان کیا:وتعاونوا على البر والتقوى

ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان .(المائدہ:۲)اس آیت کریمہ میں قرآن حکیم نے ایک ایسے اصولی بنیادی مسئلہ کے متعلق ایک حکیمانہ فیصلہ دیا ہے جو پورے نظام عالم کی روح ہے، چنانچہ حضرات فقہائے کرام میں سے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ عدم جواز کے قائل ہیں،ولایجوز استئجار کاتب لیکتب له غناء ونوحا؛ لانه انتفاع بمحرم ، وقال ابو حنیفة رحمه اللّٰہ تعالیٰ : یجوز .

ولا یجوز الاستئجار علی حمل الخمر لمن شربها ولا علی حمل الخنزیر، وبهذا قال ابو یوسف و محمد والشافعی، وقال ابو حنیفة : یجوز، لان العمل لا یتعین علیه بدلیل انه لو حمل مثله جاز . (الموسوعة الفقهیة:۱/۱۰۷،۱۰۸، مادة الاجارة ،ط:دارالصفوة ،مصر)

محمود بن احمد بخاریؒ فرماتے ہیں:اذا استأجر الرجل حمالا لیحمل له خمرا فله الاجر فی قول ابی حنیفة ،وقال ابو یوسف ومحمد : لا اجر له.

فوجه قولهما: ان حمل الخمر معصیة ؛ لان الخمر یحمل للشرب، والشرب معصیة ، وقد لعن رسول الله ﷺ حامل الخمر والمحمول الیه، وذلك یدل علی کون الحمل معصیة ، وابو حنیفة یقول: یحمل للاراقة وللتخلیل ، کما یحمل للشرب ، فلم یکن متعینا للمعصیة ، فیجوز الاستئجار علیه. (المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی : کتاب الاجارة ، الفصل الخامس عشر فی بیان ما یجوز من الاجارات وما لایجوز ، ۹/ ۱۸۸، ط:احیاء التراث العربی ، بیروت)

اسی مبحث میں ص:۱۹۰/ پر رقم طراز ہیں : واذا استئجر مسلما لیحمل له خمرا ولم یقل لیشرب او قال لیشرب، جازت الاجارة فی قول ابی حنیفة خلافا لهما ، وکذلك اذا استئجر الذمی بیتا من مسلم لیبیع فیه الخمر ، جازت الاجارة فی

قول ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ خلافا لهما.

والوجه لابی حنیفة فیما اذا نص علی الشرب ان هذه الاجارة وقعت لامر مباح؛ لانهما وقعت علی حمل الخمر لیشرب الذمی او وقعت علی الدار لیبیع الذمی، وشرب الخمر مباح لان خطاب التحریم کان غیر نازل فی حقه.

آخرالذکر عبارت سے یہ بات مفہوم ہورہی ہے کہ یہ کام ذمی (کافر) کے لئے ہواور پینے والابھی کافر ہو، کیوں کہ یہ ان کے حق میں مباح اور جائز ہے۔

حضرت مولانا تقی الدین ندوی صاحب دامت برکاتہم "ھامش البذل" میں ابن ماجہ کے حوالے سے ذکر کردہ روایت کے ضمن میں تحریر فرماتے ہیں: وفی تقاریر الترمذی للشیخ الگنگوهی:ان المراد الحامل للشرب ، فالاجیر الحمال الذی لایدخل فیه، فتأمل، وبه جزم صاحب الدر المختار، وذکر صاحب الهدایة (٣٧٨/٤) الخلاف فیه بین الامام وصاحبیه ، وجعل المذکور قول الامام . (بذل المجهود: کتاب الاشربة ، باب العصیر للخمر، رقم الحدیث :٣٦٧٤، ٤٠٨/١١، رقم الهامش :٤،ط:دار البشائر الاسلامیة ، بیروت)

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:والحاصل انهم لا یمنعون من السکنیٰ فی امصار المسلمین فیجوز بیع الدور واجارتها منهم للسکنی الا ان یکثروا علی ثقل بسببه جماعات المسلمین ، فحینئذ یؤمرون بان یسکنوا ناحیة من المصر غیر الموضع الذی یسکنه المسلمون....وکذلك یمنعون من اظهار بیع الخمور فی امصار المسلمین؛ لان ذلك یرجع الی الاستخفاف بالمسلمین وما اعطیناهم الذمة علی ان یظهروا ذلك فکان الاظهار فسقا منهم فی التعاطی، فلکل مسلم ان یمنعهم من ذلك ، صاحب الدار وغیره فیه سواء.

...وكذلك يمنعون من اظهار شرب الخمر فى امصار المسلمين.

...ولـو كان هذا فى دار بالسواد او بالجبل كان للمستأجر ان يصنع فيها ما شاء ، وكان ابو القاسم الصفار رحمه الله تعالى يقول : هذا الجواب فى سواد الـكـوفة فـان عـامة مـن يسكنها من اليهود والروافض لعنهم الله ، فاما فى ديارنا يـمـنـعـون من احداث ذلك فى السواد كما يمنعون فى المصر. (الـمبسوط : كتاب الاجارات، باب اجارة الدور والبيوت : ١٥/١٣٤، ط:دارالفكر،بيروت)

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں: ولا بـأس ببيع العصير ممن يعلم انه يتخذه خمرا ، لان الـمـعصية لاتقام بعينه بل بعد تغييره ، بخلاف بيع السلاح فى ايام الفتنة لان المعصية تقوم بعينه.

قـال : ومن آجر بيتا ليتخذ فيه بيت نار او كنيسة او بيعة او يباع فيه الخمر بالسواد فلا بأس به وهذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى.

وقال: لا ينبغى ان يكريه لشيئ من ذلك لانه اعانه على المعصية.

ولـه ان الاجارة ترد على منفعة البيت ولهذا تجب الاجرة بمجرد التسليم ولا مـعـصية فيـه ، وانـمـا المعصية بفعل المستأجر وهو مختار فيه ، فقطع نسبته عنه. (هدايه : كتاب الكراهية ،فصل فى الاكل والشرب: ٤/ ٤٥٦، ط: كتب خانه رشيديه،دهلى)

علامہ عبدالحیؒ فرماتے ہیں: بیع جائز ہے،مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے، عالمگیریہ میں ہے:بيـع الـعـصير ممن يتخذ خمرا لا يكره عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى، وعـنـدهما يكره ، ويجوز البيع وبيع العنب ممن يتخذ الخمر على هذا الخلاف، كذا فى الخلاصة. انتهى

جب ان سے یہ سوال کیا گیا: شراب بنانے والے کے ہاتھ قند سیاہ فروخت کرنا جب

کہ یہ یقین ہو کہ وہ اس سے شراب بنائے گا، جائز ہے یا نہیں؟ (فتاوی مولانا عبدالحی: باب الربا، ص: ۲۸۵، ط: مکتبہ تھانوی، دیوبند)

فتاوی محمودیہ مع ہامش میں مذکور ہے: سوال: آج کل عموماً نوجوان لڑکے جن میں خاص تعداد مسلمان لڑکوں کی بھی ہے، ریڈیو بنانے کا فن سیکھتے ہیں، اس کے بعد یا تو خود ریڈیو بنانے اور اس کی مرمت کرنے کی دوکان کھول لیتے ہیں، یا کسی کی دوکان پر ملازمت کر لیتے ہیں، اس کے بارے میں جواز وعدم جواز کے بارے میں تحریر فرمائیں اور اس سے پیدا کردہ آمدنی حلال ہے یا حرام؟

جواب: ریڈیو نہ نجس ہے اور نہ حرام، نہ حرام کام کے لئے اصالۃً بنایا گیا ہے، جو لوگ اس کو ناجائز کام کے لئے استعمال کرتے ہیں، وہ اپنے فعل کے خود ذمہ دار ہیں، واذا استأجر الذمی دارا لیسکنها فلا بأس بذلك وان شرب فیها الخمر اوعبد فیها الصلیب، او ادخل فیها الخنازیر ولم یلحق المسلم فی ذلك بأس؛ لان المسلم لا یواجرها لذلك وانما آجرها للسکنی. (الفتاوی العالمکیریه: ٤/ ٤٥٠، الفصل الرابع فی فساد الاجارة، ط: رشیدیه)

اس لئے اس کا بنانا اور بنا کر آمدنی حاصل کرنا حرام نہیں، نہ ایسی آمدنی حرام ہے، اس سے بہتر حلال روزی کی کوئی دوسری صورت ہو تو وہ مقدم ہے، اس لئے کہ بکثرت لوگ اس کو لہو ولعب کے لئے استعمال کرتے ہیں، لہذا اگر کوئی اس کی آمدنی سے احتیاط کرے تو بہتر ہے۔

لیکن اگر کسی شخص کے بارے میں یہ یقین ہو کہ یہ آدمی اس کو لہو ولعب اور گانا سننے کے لئے استعمال کرتا ہے، تو اس صورت میں اس شخص کے لئے ریڈیو بنانا اور مرمت کرنا جائز نہیں ہوگا لقولہ تعالیٰ: ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان. (المائدہ:۲)

فـاذا ثبت كراهة لبسها ثبت كراهة بيعها وصيغها لما فيه من الاعانة على ما لايجوز، وكل ما ادى الى ما لا يجوز،لا يجوز. (الدر:كتاب الحظر والاباحة، فصل فی اللبس ، ط : سعید، فتاوی محمودیہ:کتاب الاجارة ، بـاب الاستيجار على المعاصی ،سوال نمبر:۸۲۳۸ :۱۷/۱۱۰، ط:ادارۂ صدیق،ڈابھیل، گجرات)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں:وحـاصـل الـمـعنى حرمة الاعانة عـلـى الـمـعصية ، ولكن العون والاعانة والتسبب لأمر شيئ واسع يضيق عنه دائرة الـحـصـر ، ولهـا درجـات متـفـاوتة قربا وبعدا فالحاق الحرمة على جميعها مطلقا يـلـحـق بتـكـليف ما لا يطاق فان ماسب الانسان كلها ينتفع بها كلّ انسان برهم وفاجرهم ولا يمكن التحرز عنه.

الا ترى ان من صنع ثوابا او اوانى او شيئاً آخر من الحوائج الانسانية لابد ان يـنـتـفـع بـه بـرهـم وفاجرهم وحينئذ لابد من تفصيل فى الكلام قد تصدّى له الفقهاء رحمهم الله تعالى .

قـال الـعبـد الـضـعيف : وظـاهـر كـلام الفقهاء فى هذا الباب مضطرب، وجـزئيـات الـفتـاوىٰ فـى امـر الاعـانة عـلى الظلم والمعصية بظاهرها متعارضة فبـعـضـهـا تـقـتـضـى الـجـواز وبـعضها تصرح بالحرمة وبعضها بكراهة التحريم وبـعـضـهـا بـكراهة التنزيه .ولا يخفى على من امعن النظر ان فى الاعانة درجات متفاوتة واختلاف الاحكام بحسب اختلاف الدرجات .

فـى فـن الاول مـن الاشبـاه والـنـظائر تحت مباحث النية : ان بيع العصير مـمـن يتـخـذ خمرا ان قصد به التجارة فلا يحرم ؛ وان قصد لاجل التخمير حرم الـخ. .فهـذا صـريح فى ان المدار على النية . وانه بنية الاعانة على المعصية حرام

وبدونه لا .

وفـی کـراهية الـخـلاصة : رجـل آجـر بيتـا ليتـخذ فيه بيت نار او بيعة او كـنيسة او يبـاع فيـه الخمر فلا بأس به ، وكذا كل موضع تعلقت المعصية بفعل فاعل مختار . (خلاصه :٣٧٧/٤)

هـذا يستـفـاد منه ان المدار بقطع نسبة المعصية عن المعين بخلل الفاعل المختار بينه وبين عمل المعصية ولم يتعرض للقصد والنية .

وفـی آخـر بـاب البـغاة من الدر المختار : ويكره تحريما بيع السلاح من اهـل الـفتـنة ان عـلـم لانه اعانة على المعصية وبيع ما يتخذ منه كالحديد ونحوه يـكـره لاهـل الـحـرب لا لأهـل البغى لعدم تفرغهم لعمله سلاحا لقرب زوالهم بـخـلاف اهل الحرب (زيلعی). قلت: وافاد كلامهم ان ما قامت المعصية بعينه يكره بيعه تحريما والا فتنزيها (نهر) .قال الشامی: فصار المراد بما تقام المعصية به ما كان عينه منكرا لكنه بصنعة تحدث ولم يكن عينه.

وعـنـدی ان ما فی الخانية (يعنی كراهة بيع الامرد)محمول الخ.. التنزيه والـمـنـفـی هـو كراهة التحريم، وعلى هذا فيكره فی الكل تنزيها وهو الذی اليه تـطـمـئـن الـنـفـس لانـه تسبب فی الاعانة . ولم ار من تعرض لهذا ،والله تعالى الموفق.(شامی : ٤٨٤/٣)

وقـال الـعـلامة الشـامـی : وهـذا (ای جواز اجارة البيت) عنده ايضا لان الاجـارـة عـلـى مـنـفعة البيت ولهذا يجب الاجر بمجرد التسليم ولامعصية فيه، وانـمـا الـمـعـصية بـفـعـل الـمستأجر وهو مختار فينقطع نسبته عنه فصار كبيع الـجارية ممن لايستبريها او يأتيها من دبر، والدليل عليه انه لو آجره للسكنى جاز

وهو لا بد له من عبادته فيه.

فهذه كلمات الفقهاء يوجد فيها نوعان من الاضطراب، الاول : اختلافهم فى حكم بعض الجزئيات كبيع الامرد ممن يعصى به فبعضه ادرجوه فيمن قامت به المعصية بعينه فلم يجوزه وبعضهم اخرجوه منه. ووفق بينهما الشامى بكراهة التحريم والتنزيه .

والثانى : اضطرابها فى تنقيح الضابطة فى امور الاعانة ، فالمستفاد من بعض كلماتهم ان مناط الامر هو القصد والنية فحيث قصد الاعانة على المعصية ونواها كان محظورا، وحيث لم يقصده كان مباحا ،كما هو مصرح فى عبارة الاشباه والمبسوط والبدائع وغيره . (جواهر الفقه : رسالة تفصيل الكلام فى مسئلة الاعانة على الحرام : ٣/ ٤٣٣ - ٤٤٠ : ط: مكتبة نفسير القرآن ديوبند)

مذکورہ بالاعبارات میں فقہاء کی تصریحات متضاد نظر آتی ہے؛ کیوں کہ اعانت علی المعصیت اور تسبب للمعصیت کے درجات مختلف ہیں، اسی وجہ سے احکام بھی مختلف ہیں، لہذا اس کی تفصیل ذکر کرنا بہتر سمجھتا ہوں؛ تا کہ درجات متفاوتہ کی تفصیل معلوم ہو۔

چوں کہ کوئی شخص کسی خیر وشر کے لئے سبب بنتا ہے، تو قرآن واحادیث کی نصوص کے مطابق وہ ثواب وعقاب کا مستحق ہوتا ہے، فرمایا: من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها. (النساء:٨٥) ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم . (الانعام:١٠٨)

اور حدیث شریف میں ہے: من سن سنة ضلال فاتبع عليها كان عليه مثل اوزارهم من غير ان ينقص من اوزارهم شيئ، ومن سن سنة هدى فاتبع عليها كان له مثل اجورهم من غير ان ينقص من اجورهم شيئ. (مسند احمد:٢/ ٥٠٥، ٤/

۳٦۲،۳٦۰،۳٦۱،ط: دار صادر)

اس سے یہ بات واضح ہورہی ہے کہ خیر کا سبب بننا ثواب ہے اور شر کا سبب بننا باعث وزر ہے، بہر دو صورت نیت کی ہو یا نہ کی ہو، چنانچہ سبب کی اولاً دو قسمیں ہیں: سبب قریب اور سبب بعید؛ پھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ سبب جو معصیت اور گناہ کے لئے محرک و باعث ہو، دوسرا وہ سبب جو باعث و محرک نہ ہو، البتہ عامل خواہشات کو اس کی خواہشات تک پہنچا سکتا ہے، اس طرح سبب کی مجموعی طور پر تین قسمیں ہوئی۔

اس کی تفصیل سے پہلے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی ذکر کردہ وضاحت ذہن نشین کرلی جائے کہ کسی معصیت کی اعانت جو ازروئے قرآن کریم حرام ہے، وہ ہے جس میں معصیت کا قصد و نیت حقیقۃً یا حکماً شامل ہو، حقیقۃً یہ ہے کہ دل ہی دل میں یہ ہو کہ اس کے ذریعہ عمل معصیت کیا جائے یا یہ کہ صلب عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے اس معصیت کی تصریح آجائے۔

اور حکماً یہ ہے کہ وہ چیز بجز معصیت کے کسی دوسرے کام میں آتی ہی نہ ہو، جیسے آلات معازف طبلہ، سارنگی اور مختلف قسم کے آلات موسیقی، ان چیزوں کا بنانا اور بیچنا، اگر چہ بقصد معصیت نہ ہو، مگر حکماً وہ بھی قصد معصیت میں داخل ہیں۔

اور جہاں قصد معصیت نہ حقیقۃً ہو اور نہ حکماً وہ اعانت علی المعصیت میں داخل نہیں، البتہ اعانت سے ملتی جلتی ایک اور چیز ہے، جس کو اصطلاح میں تسبب کہتے ہیں، وہ بھی ازروئے قرآن کریم حرام ہے، خواہ ہیئت معصیت ہو یا نہ ہو، مثلاً سب آلہۂ مشرکین، و لا یضربن بارجلھن میں ضرب ارجل بالنساء کی ممانعت اسی تسبب للمعصیت پر مبنی ہے، ولا تخضعن بالقول کی نہی بھی اسی پر وارد ہے، اگر چہ یہ ظاہر ہے کہ ان تمام امور میں معصیت کے قصد و نیت کا دور کا بھی احتمال نہیں۔

لیکن یہاں ایک بات قابل غور یہ ہے کہ تسبب ایک ایسا وسیع لفظ ہے جس میں سارے مباحات آ جاتے ہیں، اگر تسبب کے مفہوم کو مطلقا سببیت کے لئے عام رکھا جائے تو شاید دنیا کا مباح کام بھی مباح اور جائز نہیں رہے گا، اسی طرح اگر حرمت کو عام کیا جائے تو دنیا میں کوئی کام بھی جائز نہ رہے گا، اس لئے ضروری ہے کہ سبب قریب وبعید کا فرق کیا جائے، سبب قریب ممنوع اور سبب بعید مباح ہو، پھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں، اس کی بھی تفصیل بیان کر دی جائے۔

سبب قریب جو معصیت کے لئے محرک و باعث ہو کہ اگر یہ سبب نہ پایا جاتا تو عاصی اس معصیت کا ارتکاب نہ کرتا، ایسے سبب کا ارتکاب گویا معصیت کا ہی ارتکاب ہے، نص قرآنی میں جہاں تسبب کو حرام قرار دیا ہے، جیسے سب آلہۂ مشرکین، عورتوں کے لئے ضرب ارجل یا خضوع بالقول یا تبرج جاہلیت، یہ سب اسی قسم کے اسباب ہیں کہ معصیت کی تحریک کرنے والے اور جالب و باعث ہیں، ایسے اسباب کا ارتکاب معصیت کا ہی ارتکاب سمجھا جاتا ہے اس لئے باتفاق حرام ہے۔

ایسے اسباب معصیت کا ارتکاب گویا خود معصیت ہی کا ارتکاب ہے، اس لئے معصیت کی نسبت اس شخص کی طرف کی جائے گی جس نے اس کے سبب کا ارتکاب کیا، کسی فاعل مختار کے درمیان میں حائل ہونے سے معصیت کی نسبت اس سے منقطع نہیں ہوگی، جیسا کہ حدیث شریف میں دوسرے شخص کے ماں باپ کو گالی دینے والے کے حق میں اپنے ماں باپ کو گالی دینے والا کہا گیا ہے؛ کیوں کہ ایسا تسبب للمعصیت بنص قرآن وحدیث خود ایک معصیت ہے۔

دوسری قسم سبب قریب کی وہ ہے کہ ہے تو سبب قریب؛ مگر معصیت کے لئے محرک نہیں؛ بلکہ صدور معصیت کسی دوسرے فاعل مختار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جیسے بیع

عصیر عنب ممن یتخذ خمرا یا اجارۂ دار ممن یتعبد فیھا الاصنام وغیرہ کہ یہ بیع واجارہ اگر چہ ایک حیثیت سے سبب قریب ہے معصیت کا؛ مگر جالب اور محرک للمعصیت نہیں، شیرۂ انگور خریدنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو شراب ہی بنائے اور گھر کو کسی مشرک کو کرایہ پر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس میں بت پرستی بھی کرے؛ بلکہ وہ اپنی خباثت یا جہالت سے اس گناہ میں مبتلا ہوتا ہے، شیرہ بیچنے والا یا مکان کرایہ پر دینے والا معصیت کا باعث یا محرک نہیں ہے۔

کیوں کہ ان صورتوں میں وہ سبب نہیں بن رہا ہے؛ بلکہ علت بن رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے اس پر حرمت کا اطلاق نہیں کیا؛ بلکہ اس کو کراہت تحریمی سے تعبیر کیا اور اسی کو اکثر ارباب فتوی نے اختیار کیا ہے، اگر چہ بعض حضرات نے لفظ جواز کا اطلاق کیا ہے، لیکن وہ جواز صحت عقد کے معنی میں ہے، اس سے گناہ نہ ہونے کی نفی نہیں ہے۔

ایسے سبب قریب کا حکم یہ ہے کہ اگر بیچنے یا اجارہ پر دینے والے کا مقصد اس معصیت ہی کا ہو تب تو یہ خود ارتکاب معصیت اور اعانت معصیت میں داخل ہو کر قطعاً حرام ہے، اور اگر اس کا قصد و نیت شامل نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کو علم بھی ہو کہ یہ شخص شیرۂ انگور خرید کر اس کو شراب ہی بنائے، یا امرد کو خرید کر اس سے سیاہ کاری میں مبتلا ہو گا یا لوہا خرید کر مسلمانوں کے خلاف استعمال کرے گا تو اس صورت میں یہ بیع واجارہ مکروہ ہے۔

ایسی صورت میں حضرت امام اور صاحبین کا قول منقول ہے ؛مگر اس میں جو امام صاحب کی طرف قول جواز منقول ہے، اس کا وہی مطلب ہے جو خلاصۃ الفتاوی میں منقول ہے: یصح الاجارۃ ولکن یأثم، اب اگر حضرات صاحبین اس عقد ہی کو جائز قرار نہیں دیتے تو اختلاف حقیقی ہو گیا کہ ان کے نزدیک عقد ہی درست نہیں اور متعاقدین کے لئے مبیع وثمن میں تصرف حلال نہیں، اور امام صاحب کے نزدیک عقد درست مگر گناہ ہے، اور اگر امام ابو

حنیفہؒ کا قول عدم جواز کا حاصل بھی صرف ارتکاب گناہ ہے، فساد عقد نہیں تو پھر یہ اختلاف صرف لفظی ہوگا کہ صاحبین نے ناجائز قرار دیا بمعنی الاثم والمعصیت اور صاحبین نے جائز قرار دیا بمعنی جواز عقد نہ بمعنی رفع اثم۔

پھر اس مکروہ کی بھی دو قسمیں ہے: ایک یہ کہ وہ معصیت بغیر کسی تغیر وتصرف کے اس کے عین کے ساتھ متعلق ہو، دوسرے یہ کہ کچھ تغیر وتصرف کے بعد وہ معصیت کے کام میں آوے، پہلی صورت مکروہ تحریمی ہے دوسری مکروہ تنزیہی۔ (جواہر الفقہ: تفصیل الکلام فی مسئلة الاعانة علی الحرام، ناجائز کاموں کی شرعی حیثیت، رسالہ نمبر: ۴۱، ۴۲، ۲/۴۳۳-۴۷۰، ط: مکتبہ تفسیر القرآن الکریم دیوبند)

اور ''احکام القرآن'' میں رقمطراز ہیں: تنبيه : قد علمت مما قدمنا أن التسبب للمعصية بالسبب القريب حرام ، أو مكروه تحريما فوجب تركه.

ومن ههنا علم أن قولهم : إن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها، ليس على إطلاقه بل المراد من الطاعة فيه هي التي لم تكن من المقاصد الشرعية الواجبة ، أو من شعائر الإسلام. (روح المعانى بتغيير)

وبعد هذا فاعلم أن ما ذكرناه من روح المعانى فى تفسير آية الباب أعنى قوله تعالى: (فلن اكون ظهيرا للمجرمين) الآية من حديث المنادى والتابوت فمحمول على نية الإعانة للظلمة أو التصريح بها كما صرح به فى البدائع فى حديث اللعن على حامل الخمر ، وكذا قول العطاء بن أبى رباح وعامر والضحاك رضى الله عنهم فى ترك خدمة الظلمة ولو فى كتابة الدخل والخرج . فإن أمثال هذه الخدمات داخلة فى السبب البعيد فتكون من باب كراهة التنزيه ما لم ينو أو يصرح بإعانتهم فى المعصية .

وأما فی زمانـنـا الـذی اشتـد عـلی الناس الاجتناب من الحرام الصريح لتسلط الكفار والفجار علی سائر المكاسب ، والمسلمون مضطرون إلی رخص يترخصون بها فی كسب المعاش حذراً من الوقوع فی أشد منه ، وقد قال عليه الصلوة والسلام "كاد الفقر أن يكون كفراً" فلا يفتی بأمثال هذا تيسيراً علی الناس، كيف وقد قال سبحانه وتعالی: "ماجعل عليكم فی الدين من حرج"؟

ومن ههنا لما شاهد شيخنا أشرف العلماء قدس سره فی بلاد الهند حرجاً بيناً وضرراً عظيما بعامة المسلمين فی ترك الخدمات والمناصب للحكومة المتسلطة برأسها ، صنف فيه رسالة سماها: "صائب الكلام فی حكم المناصب الحرام".

وحاصل كلامه فيه: إن اختيار هذه المناصب الحرمة لجلب المنفعة لنفسه أو لغيره حرام كما هو حقيقة هذه المناصب ،إلا أنه إن أريد به دفع المضرة عن نفسه وعن المسلمين فيرجی أن لايلحقه به إثم لكونه اختياراً لأهون البليتين وأخف الضررين كما هو معروف فی قواعد الأشباه والنظائر. ونظيره : قول الفقهاء دفع النائبة والظلم عن نفسه أولی -إلی قوله- ويؤجر من قام بتوزيعه بالعدل ، وإن كان الأخذ باطلا . قوله : يوجر من قام بتوزيعها بالعدل أی بالمعادلة كما عبر فی القنية أی ان يحمل كل واحد بقدر طاقته ،لأنه لو ترك توزيعها إلی الظالم ربما يحمل بعضهم ما لا يطيق فيصير ظلما علی ظلم ، ففی قيام العارف بتوزيعها بالعدل تقليل للظلم فلذا يوجر. (در المختار ورد المحتار قبيل باب المصرف من الزكوة).انتهی.

قلت : ولعله يستأنس له بعمل يوسف عليه السلام فی خدمة الخلق

تحت امرة فرعون بالاستدعاء حيث قال : "اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم " مع أن قانون فرعون كان على خلاف شريعة يوسف عليه السلام كما يستفاد من قوله تعالى :"ما كان يأخذ أخاه فى دين الملك" الآية فإنه يحتمل أن يكون ذلك جائزا فى شريعة يوسف عليه السلام ، وممنوعاً منسوخاً فى شريعتنا بقوله تعالى :"ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون" ويحتمل أيضا أنه اختار ذلك مع كونه محظوراً فى شريعة فى نفسه خدمة لعامة الخلق ودفعا للضرر عنهم.

والحاصل :أن الاجتناب عن خدمة الظلمة والكفرة أية خدمة كانت أولى وأحفظ لدين الرجل ما أمكن دفع الضرر عن نفسه والمسلمين بدونها، وأما عند الاضطرار فالمرجو من كرمه سبحانه وتعالى أن لا يأخذ به عباده ، ولاسيما فى الخدمات التى ليست من قبيل الإعانة ، ولا من قبيل التسبب بالسبب القريب بل لها تسبب فى المعصية بالسبب البعيد . والله الموفق للصواب السداد، وهو أرحم و أرأف بالعباد . (احكام القرآن لمحمد شفيع العثمانى : سورة القصص : ج:٣،ص: ٨٢– ٨٤، ط:ادارة القرآن دارالعلوم الإسلاميه كراچى)

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ سے ایک سوال پوچھا گیا: ایک مسئلہ بہت زور سے دریافت کرنا چاہتا تھا، اب کے زبانی بھی موقع نہ ملا، وہ یہ ہے: عدالتی عہدے خواہ تنخواہ دار ہوں مثلا سب ججی، منصفی، ڈپٹی کلیکٹری، تحصیلداری، خواہ بلاتنخواہ مثلا آنریری مجسٹریٹی غیر مسلم حکومت کے تحت میں قبول کرنے جہاں فیصلے لامحالہ غیر اسلامی قانون کے مطابق کرنا پڑیں گے کہاں تک جائز ہے؟ بظاہر تو صورت عدم جواز ہی کی معلوم ہوتی ہے؛ لیکن اگر یہ عہدے سرے سے نہ قبول کئے جائیں تو امت اسلامیہ ہی کے دوسرے مصالح

فوت ہوتے ہیں، جناب کی کسی تحریر میں کوئی قول اس باب میں نہیں دیکھا ورنہ الگ دریافت کرنے کی ضرورت نہ پڑتی۔

توانہوں نے یہ جواب مرحمت فرمایا:- میں نے اس کے متعلق لکھا تو ہے مگر اس وقت مقام مجھ کو بھی یاد نہیں، اس لئے اس وقت جو ذہن میں حاضر ہے مختصراً عرض کرتا ہوں: وہ یہ ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں، لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اس کی اجازت دیدی جاتی ہے، خواہ نصًا خواہ اجتہاداً جیسے اکل میتہ، تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغہ لقمہ خاصہ کے لئے ایسے ہی افعال میں باقتضاء قواعد یہ مناصب مسئولہ عنہا بھی داخل کئے جاسکتے ہیں؛ اگرچہ کوئی نقل جزئی اس وقت میری نظر میں نہیں مگر کلیات ونظائر سے تمسک ممکن ہے، چنانچہ اس کی نظیر فقہاء نے ذکر کی ہے: دفع النائبة والظلم من نفسه اولی الی قوله ویوجر من قام بتوزیعهم بالعدل وان کان الاخذ باطلا ،قوله : ویوجر من قام بتوزیعها بالعدل ای بالمعادلة کما غیر فی القنية ای بان یحمل کل واحد بقدر طاقة لانه لوترك توزیعها الی الظالم ربما یحمل بعضهم ما لا یطیق فیصیر ظلما علی ظلم ففی قیام العارف بتوزیعها بالعدل تقلیل للظلم فلذا یوجر، وهذا الیوم کالکبریت الاحمر بل هو اندر. (درمختار ورد المحتار قبیل باب المصرف من کتاب الزکوة) نظیر ہونا ظاہر ہے کہ مقصود کا فی نفسہ غیر مشروع ہونا اور اہل کے ہاتھ میں ہونے سے اشد المفسدتین کا اخف المفسدتین سے متبدل ہوجانا دونوں میں مشترک ہے، البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں؛ ایک: تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی، خواہ اپنی ہو یا غیر کی، دوسری: دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ، سو تحصیل منفعت کیلئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کیلئے دوائی حرام کا استعمال یا اجتماع لاستماع الوعظ کیلئے آلات لہو وغنا کا استعمال ومثل ذلک،

اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے جبکہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہادیہ سے معتد بہا ہواور شرعی ضرورت یہی ہے۔مثلا دفع مرض کیلئے دوائے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہوگیا ہو کیونکہ بدون اسکے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا اور مثلا مسئلہ منقولہ مذکورہ میں بضرورت دفع ظلم اشد کے توزیع کی کہ وہ بھی ظلم اخف ہے اجازت دی گئی، پس یہی تفصیل واقعہ مسئول عنہا میں سمجھنا چاہئے کہ یہ مناصب فی نفسہ شرعاً حرام ہیں جس کی وجہ خود سوال میں بھی مذکور ہے اور اگر عمل کے ساتھ خاص یہ فساد عقیدہ بھی ہو کہ حکم قانونی کو بمقابلہ حکم شرعی کے مستحسن وراجح سمجھا جاوے تو کفر ہے،جس کو میں نے بیان القرآن سورہ مائدہ آیت: ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئك هم الكافرون کی تفسیر میں بیان بھی کیا ہے مگر اس وقت کلام صرف اس درجہ میں ہے جو محض معصیت اور حرام ہے، پس فی نفسہ حرام ہونے کے بعد ان کو اگر جلب منفعت مالیہ یا جاہیہ کی غرض سے اختیار کیا جاوے تو کسی حال میں جائز نہیں اور اگر دفع مضرت کی غرض سے اختیار کیا جاوے کہ امت مسلمہ پر کفار کی طرف سے جو مظالم اور مضرات پہنچتے ہیں اہل مناصب بقدر امکان ان کو اگر دفع نہ کرسکیں تو کم از کم تقلیل وتخفیف کرسکیں تو اس صورت میں حکم جواز کی گنجائش ہے۔واللہ اعلم.

نوٹ:- میں نے یہ مسئلہ کسی نقل جزئی سے نہیں لکھا، استدلال سے لکھا ہے جس پر مجھ کو اعتماد نہیں؛ اس لئے مناسب بلکہ واجب ہے کہ دوسرے علماء محققین سے بھی اطمینان کرلیا جاوے اور پھر بھی عمل کرتے وقت حضرت امام مالکؒ کے ارشاد: نفعل ونستغفر کو معمول رکھیں۔(بوادر النوادر:۲/ ۷۹۷-۷۹۸، ط:مکتبۂ جاوید دیوبند)

اور حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: ان تمام شعبوں کی آمدنی ناجائز ہے جن شعبوں میں سود کا کام کرنا پڑتا ہو، سود کا لین دین یا لکھنا یا

گواہی دینا یا اس کے معاملہ میں کسی طرح کی معاونت کرنا یہ سب ناجائز ہے، باقی ایسے معاملات جن کا سود سے کوئی تعلق نہیں ہے جیسے ایک آدمی کیشیئر بیٹھا ہوا ہے اور کوئی آدمی چیک لاتا ہے اور اس کو چیک دیتا ہے، یا ڈرائیور یا چپڑاسی ہے اس حد تک گنجائش ہے۔(اسلام اور جدید معاشی مسائل:۴/ ۱۳۵، مکتبۂ فیصل دیوبند)

علامہ یوسف القرضاوی ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

بے شبہ اسلام کا معاشی نظام سودی کاروبار کی مکمل نفی کرتا ہے۔اسلام کی نظر میں سود کا شمار گناہ کبیرہ میں ہوتا ہے۔اللہ تعالی نے سودی کاروبار کرنے والوں کے خلاف اعلان جنگ کیا ہے،اللہ تعالی فرماتے ہیں: يَآ يُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰو اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَo فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَأْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖo

اللہ کے رسول کا فرمان ہے: اذا ظهر الزنـا والربا فی قرية فقد احلوا بأنفسم عـذاب الـلـه . (حـاكم)، جب کسی بستی میں زنا اور سود عام ہو جائے تو وہ اپنے اوپر اللہ کے عذاب کو حلال کر لیتے ہیں۔

دین اسلام کا قانون یہ ہے کہ گناہوں اور برائیوں کو بزور قوت روکا جائے،اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو کم از کم یہ ضروری ہے کہ ان گناہوں سے دور رہا جائے اور ان میں کسی قسم کی شرکت نہ ہو۔اسی لئے اسلام نے ہر اس فعل کو حرام قرار دیا ہے جو معصیت میں مددگار ثابت ہو۔اسلام کی نظر میں گناہ کرنے والا اور گناہ میں مددگار بننے والا دونوں برابر کے مجرم ہیں، اسی لیے حضور ﷺ نے فرمایا کہ شراب پینے والا ، پلانے والا، بنانے والا،فراہم کرنے والا سب ہی اللہ کی نظر میں ملعون ہیں،اسی طرح سود کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا:

لعن آكل الربا ومؤكله وشاهديه .(مسلم)

اسی مفہوم کی متعدد احادیث حدیث کی کتابوں میں وارد ہیں اور ساری حدیثیں صحیح ہیں، ان ہی احادیث کی بنا پر دیندار حضرات کا ضمیر بینک میں کام کرنے پر مطمئن نہیں ہوتا، بینک میں کام کرنے کی وجہ سے ان کا ضمیر ہمیشہ عذاب میں مبتلا رہتا ہے۔

تاہم میری رائے میں بینک میں جو سودی نظام رائج ہے اس کا تعلق بینک کے اسٹاف سے نہیں ہوتا ہے، یہ سودی نظام تو بینک کے کاروبار کا ایک اٹوٹ حصہ ہے، یہ سودی نظام ہمارے پورے معاشی ڈھانچے کا ایسا جزو لاینفک بن چکا ہے کہ اس سے فرار ممکن نہیں، اسی کی طرف یہ حدیث اشارہ کرتی ہے : لیأتین علی الناس زمان لا یبقی منهم احد الا اکل الربا فمن لم یاکله اصابه من غباره.

لوگوں پر ایک ایسا وقت آئے گا جب کہ کوئی ایسا نہیں بچے گا جو سود نہ کھاتا ہو، اگر وہ سود نہیں کھاتا تو اس کی دھول سے نہیں بچ سکتا یعنی کچھ نہ کچھ سود وہ ضرور کھائے گا۔

(ابو داؤد، ابن ماجه)

یہ ایسی صورت حال ہے کہ بینک کے کسی اسٹاف کے نوکری چھوڑ دینے سے اس سودی نظام پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس پر اثر اس وقت پڑ سکتا ہے جب پورا معاشرہ مل کر اس کے خلاف کچھ کرے، یکبارگی تو اس نظام کو بدلنا ممکن نہیں، البتہ دھیرے دھیرے اس نظام کو بدلنے کی پوری کوشش ہونی چاہئے، اسلام کا قانون بھی یہی کہتا ہے کہ معاشرے میں کسی برائی کی اصلاح دھیرے دھیرے اور بہ تدریج ہو، چنانچہ اللہ نے جب شراب حرام کی تو یکا یک حرام قرار نہیں دیا بلکہ بہ تدریج اس کی حرمت کا اعلان کیا۔

بہرحال مسلم معاشرے کے ہوشمند افراد کا فرض ہے کہ سودی نظام کو اسلامی اقتصادی نظام میں بدلنے کی ہر ممکن کوشش کریں اور یہ کام کوئی ناممکن بھی نہیں ہے۔

اگر ہم مسلمانوں کو بینک کی نوکری سے منع کردیں گے تو صورت حال یہ ہوگی کہ بینک

میں یہودی،عیسائیوں اور دوسرے غیر مسلموں کا غلبہ ہوجائے گا،خصوصاً کسی مسلم ملک کے بینکوں پر غیر مسلموں کا قبضہ ہوجائے تو جو خطرناک نتائج ہوں گے ان کا اندازہ بخوبی کیا جاسکتا ہے۔

پھر ایسا بھی نہیں ہے کہ بینک میں سارا کا سارا سودی کاروبار ہوتا ہو، بینک میں حلال طریقہ سے تجارت بھی ہوتی ہے،اب تو صورت حال یہ ہے کہ سودی کاروبار کم ہی ہوتا ہے اور بینک کے زیادہ تر کاروبار حلال تجارت پر مشتمل ہوتے ہیں۔

اس لیے میری رائے میں بینک کی نوکری کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے خواہ اس کا ضمیر اس پر مطمئن نہ ہو؛ البتہ اس بات کا لحاظ رہے کہ بینک میں اپنے فرائض وہ بخوبی انجام دے،ایسا نہ کرے کہ ضمیر کی بے اطمینانی کی وجہ سے اپنی ذمے داریوں میں کوتاہی کرے۔

آخر میں میں کہنا چاہوں گا کہ انسان کی زندگی میں ایسے حالات بھی آتے ہیں کہ انسان بہت کچھ کرنے پر مجبور ہوجاتا ہے اور اسلام نے انسانی مجبوری کی مکمل رعایت کی ہے، اسی مجبوری کے تحت بسا اوقات انسان بینک کی نوکری اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے ،ایسی حالت میں ہم اسے ایسا کرنے سے منع نہیں کرسکتے ،اللہ کا فرمان ہے:

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌO(البقرة:۱۷۳)

پس جو شخص مجبور ہو اس کے لیے لیکن نہ اس کی خواہش رکھتا ہو اور نہ دوبارہ ایسا کرنا چاہتا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، بیشک اللہ غفور ورحیم ہے ۔(فتاویٰ یوسف القرضاوی: باب (۱۱) اجتماعی معاملات:۱/۲۹۳-۲۹۵، ط: مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی)

اسی تفصیل اور ماقبل کی وضاحت کی روشنی میں خلاصۂ بحث میں جوابات عرض کئے جائیں گے۔

جواب نمبر:-۳ (الف-ھ) اسلام نے اپنے خاص مزاج کے مطابق اعتدال

وتوازن قائم کیا ہے اور اس کے لئے دین و مذہب اور عبادت و بندگی کے مفہوم میں وسعت اور ہمہ گیری پیدا کر کے انسانیت کو متوازن اور فطرت سے ہم آہنگ تصور حیات عطا کیا، انسانی جسم اللہ کی امانت اور اس کی فطرت خالق کائنات کا عطیہ ہے، اس لئے مناسب حدود میں اس کی رعایت اور حفاظت خالصۃً مذہبی عمل ہے۔

ایک مسلمان مسجد میں ہو یا گھر میں، بازار میں ہو یا کارخانوں میں، بہر کیف بہر طور اگر خدا کی مقدر کی ہوئی حلال طیب رزق کی تلاش مقصود ہو اور خدا کے واجب کئے ہوئے حقوق کی ادائیگی پیش نظر ہو اور ہر موقع اور ہر گام پر خدا کے عدول حکمی سے بچتا ہو، اسی کی رزاقیت پر بھروسہ ہو تو وہ عین حالت عبادت میں ہے اور ایک کار دین میں مشغول ہے۔(حلال وحرام: باب: ۱۰، ص: ۳۳٦، ۳۳۷)

لہذا مسلمان رزق حلال وطیب کی تلاش کو ترجیح دے، اور حتی المقدور اور حتی الوسع مشتبہ رزق سے بھی بچنے کی کوشش کرے، چوں کہ آج کل معاشی اخراجات پورے کرنے کے لئے آدمی مختلف جگہوں پر ملازمت اختیار کرتا ہے تو بعض مرتبہ وہ ایسی جگہ پہنچ جاتا ہے جہاں ناجائز یا حرام امور کی انجام دہی ہوتی ہے، جیسے ہوٹلوں میں: کیوں کہ بعض ہوٹلوں میں شراب وخنزیر کی خرید وفروخت ہوتی ہے، اسی طرح بعض سپر مارکیٹ، جہاں مختلف ضروریات زندگی کے ساتھ ساتھ شراب کا بھی ایک شعبہ ہوتا ہے۔

یاد رہے کہ قرآن واحادیث میں اعانت علی المعصیت کو ممنوع قرار دیا ہے، بلکہ بعض احادیث میں اس کی قربت سے بھی منع کیا ہے، جیسے ایک حدیث میں فرمایا: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلَا يَقْعُدَنَّ عَلٰى مَائِدَةٍ يُدَارُ عَلَيْهَا بِالْخَمْرِ.(مسند احمد: ۱/ ۲۰، ۳/ ۳۳۹، ط: دار صادر)

اس سے پہلے شراب کی وجہ سے ''۱۰ رقسم کے لوگوں پر لعنت'' کی حدیث گذر چکی ہے،

اس کی شرح کرتے ہوئے مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم فرماتے ہیں:
جب شریعت کی مصلحت شراب کو حرام کرنے اور اس کو گمنام کرنے میں ہے اور اس بارے میں فیصلہ نازل ہو گیا تو اب ضروری ہے کہ ہر اس چیز سے روکا جائے جو اس کے معاملے کو بڑھائے، لوگوں میں اس کو رواج دے اور لوگوں کو اس پر ابھارے؛ کیوں کہ اس سلسلہ میں ذرا سی بھی حصہ داری مصلحت شرعی کے مناقض اور حکم شرعی کے ساتھ دشمنی کرنا ہے؛ چنانچہ مذکور حدیث میں ایسے تمام حصہ داروں پر اللہ تعالیٰ کی لعنت اور پھٹکار بھیجی گئی ہے۔ (رحمۃ اللہ الواسعۃ: معیشت، باب:۲، مطعومات ومشروبات: ۵/۴۹۰، ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

کچھ ہوٹلوں میں خنزیر اور حرام غذا کا انتظام ہوتا ہے؛ جب کہ قرآن نے اس کے بارے میں فرمایا: حرمت علیکم المیتة و الدم ولحم الخنزیر الخ.. (المائدہ:۳)

پھر ہوٹل اور اس جیسی عام جگہوں میں اس طرح کی چیزیں اور موسیقی وناچ گان کی محافل محض لوگوں کو فریفتہ کرتے ہوئے اپنی دوکانوں مین لانے کے لئے ہوتا ہے، جب کہ عیش وعشرت کا یہ سامان ڈھیروں مال خرچ کئے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا، اور مال بھی آسانی سے بدست نہیں آسکتا، بلکہ شب وروز محنت درکار ہوتی ہے، ایسی صورت میں آخرت کی تیاری کے لئے وقت بھی نہیں رہتا، اس لئے ضروری ہے کہ "مغضوب علیھم" کی ان عادات واطوار کی مخالفت کی جائے، رقص وموسیقی کی قباحت بھی سمینار کے دوسرے سوال میں آچکی ہے۔

لہذا اگر یہ ہوٹل، شوپنگ مول، بِگ بازار، سپر مارکیٹ وغیرہ مسلمان کا ہے تو اس کے لئے تو یہ چیزیں جائز ہی نہیں؛ بلکہ حرام ہے، حدیث میں ہے: عن ابن عمر رضی اللہ عنہ: الخمر حرام و بیعھا حرام و ثمنھا حرام. (مسند الفردوس للدیلمی: باب الخاء، رقم الحدیث:

۳۰۱۷ : ۲/۲۰۶، ط: دارالباز، مکہ مکرمہ)

ولـو كان حراما لعينه كبيع الخمر والخنزير لمنعوا عنه فى المواضع كلها ...لانـه حـرام لـعيـنه، الا ترى انه لو وجد من المسلم كان حراما ومعصية، وهم مـنعوا عن اظهار المعاصى فى دار الاسلام . (المحيط البرهانى فى الفقه النعمانى : كتاب الاستحسان والكراهية ، الفصل فى معاملة اهل الذمة :٦/١٠٦، ط:داراحياء التراث العربى، بيروت، لبنان)

ہاں! اگر مالک غیر مسلمان ہے تو ان کے لئے یہ اشیاء حرام نہیں ہے، کیوں کہ ان کے لئے شراب ایسی ہی ہے جیسے ہمارے لئے سرکہ، اسی طرح دیگر اشیاء محرمہ۔ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں :والبيع فى الوجه الثانى صحيح ، فملك البائع الثمن لان الخمر مال متقوم فى حق الـكـافر، فجاز له الاخذ بخلاف المسلم. (البحر الرائق: کتاب الکراہیۃ، فصل فی البیع :۸/۲۰۱، ط: سعید کمپنی، کراچی)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں: ایک مسلمان کے لئے غیر مسلم کے ہوٹل میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ مسلمان شراب پلانے یا خنزیر یا دوسرے محرمات کو غیر مسلموں کے سامنے پیش کرنے کا عمل نہ کرے، اس لئے کہ شراب پلانا، اس کو دوسروں کے سامنے پیش کرنا حرام ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لـعـن الـلّـه الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها وحاملها والمحمولة اليه. (ابوداود: کتاب الاشربۃ، باب العنب يعصر للخمرة، حدیث نمبر:۳۶۷۴، ص:۳۲۶، ج:۳)

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول مرفوعاً نقل کیا ہے: ان الـــذى حـرم شربها حرم بيعها. ’’جس ذات نے شراب پینے کو حرام قرار دیا ہے، اسی ذات نے اس کی خرید وفروخت بھی حرام قرار دی ہے۔‘‘

اورامام احمدؒ نے اپنی مسند میں یہ روایت نقل کی ہے: عن عبد الرحمن بن وعلة ، قال :سألت ابن عباس فقلت : ان بارض لنا بها الكروم و ان اكثر غلاتها الخمر، فذكر ابن عباس ان رجلا اهدى الى النبى ﷺ راوية خمر، فقال له رسول الله ﷺ: ان الذى حرم شربها حرم بيعها. (مسند احمد : ج :۱، ص:۲٤٤)

''عبدالرحمٰن بن وعلہ سے روایت ہے ؛فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباسؓ سے سوال کیا کہ ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں ہمارے پاس انگور کے باغات ہیں اور ہماری آمدنی کا بڑا ذریعہ شراب ہی ہے، اس کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ایک شخص نے حضوراقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر شراب کی ایک مشک بطور ہدیہ کے پیش کی ، حضور ﷺ نے اس شخص سے فرمایا: جس ذات نے اس کے پینے کوحرام قرار دیا ہے،اس کی خرید وفروخت کوبھی حرام قرار دیا ہے۔''

مندرجۂ بالا احادیث سے یہ مسئلہ بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ شراب کی تجارت بھی حرام ہےاوراجرت پراس کوایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھا کر لے جانا یاپلانا سب حرام ہےاورحضرت ابن عباسؓ کےفتوی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ اگرکسی علاقے میں شراب بنانے اوراس کی خرید وفروخت کا عام رواج ہو، وہاں بھی کسی مسلمان کے لئے حصول معاش کے طور پرشراب کا پیشہ اختیار کرنا حلال نہیں۔

اور میرے علم کے مطابق فقہاء میں سے کسی فقیہ نے بھی اس کی اجازت نہیں دی۔ واللہ اعلم بالصواب۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل:۴/ ۴۸-۵۰)

لیکن فقیہ الامت حضرت مفتی محمود حسن گنگوہیؒ نے ایک سوال کا جواب تحریر کرتے ہوئے فرق کیا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

یہ کارخانہ اگرمسلمان کا ہےتو اس کی یہ سب ملازمتیں حرام ہیں، موٹر وغیرہ کے ذریعہ

لے جانا اور مزدوری لینا بھی حرام ہے۔

اگر یہ کارخانہ کافر کا ہے تو یہ ملازمتیں مکروہ تحریمی ہے، شراب کی بیع وملازمت وغیرہ میں مسلم اور کافر کا حکم یکساں نہیں، بلکہ علیحدہ علیحدہ ہے ۔

عن انس رضی اللّٰہ تعالی عنه قال : لعن رسول الله ﷺ فی الخمر عشرة ؛ عاصرها ومعتصرها وشاربها و حاملها والمحمولة اليه وساقيها وبائعها وآكل ثمنها والمشترى لها والمشترى له .رواه الترمذى وابن ماجه.

مگر شراب بنانے کی ملازمت بہرحال حرام ہے:

وجاز حمل خنزير بنفسه وبدابته بأجر، لا عصرها لقيام المعصية بعينه.(درمحتار) قال الزيلعى: وهذا عنده ؛ وقالا: وهو مكروه ، زاد فى النهاية : وهذا قياس، وقولهما استحسان . ثم قال الزيلعى : وعلى هذا الخلاف لو آجره دابته ينقل عليه الخمر . ولعل المراد ههنا عصر العنب على قصد الخمرية ، فان عين هذا الفعل معصية بهذا القصد ولذا اعاد الضمير على الخمر ، مع ان العصر للعنب حقيقة.رد المحتار ملخصا (فتاوی محمودیہ:بقیۃ کتاب الاجارۃ، باب الاستیجار علی المعاصی:۱۷/ ۱۱۸، ۱۱۹،سوال نمبر:۸۲۴۴، ط:ادارۂ صدیق، ڈابھیل)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب دامت برکاتہم نے بیع کے بارے میں ایک جامع اصول بیان کیا ہے؛ وہ فرماتے ہیں:

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا نے جو کپڑا خریدا تھا اگر چہ اسے دیکھ کر آپ ﷺ نے تصویر کا حکم بیان فرمادیا اور تصویر کے بارے میں ناگواری کا اظہار بھی فرمادیا لیکن حضرت عائشہؓ نے جو بیع کی تھی اس کو فسخ کرنے کا حکم نہیں دیا، معلوم ہوا کہ جس چیز پر تصویر ہو اس کی بیع ناجائز نہیں، کیوں ناجائز نہیں؟

اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کے بارے میں یہ اصول ہے کہ جس شیٔ کا کوئی جائز استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے؛ چاہے وہ چیز عام طور سے ناجائز کام میں استعمال ہوتی ہو، یعنی اب یہ مشتری کا کام ہے کہ اس کو جائز مقصود کے لئے استعمال کرے۔

یہاں جو تصویر والا کپڑا ہے اس کا ایک جائز استعمال بھی ممکن ہے، اس جائز استعمال کی وضاحت اسی حدیث کے بعض طروق میں ہے (جو بخاری میں بھی دوسری جگہوں میں آئی ہے)۔

وضاحت یہ ہے کہ بعد میں حضرت عائشہؓ نے حضور اقدس ﷺ کے ایماء پر اس کپڑے کا گدا بنالیا تھا اور گدے میں اس کو استعمال کیا۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: ص: ۴/ ۱۷، ط: مکتبہ فیصل دیوبند)

(ب) دوسرا شعبہ ان تعلیم گاہوں میں تدریس کا ہے جہاں سے علم وحکمت کے چشمے پھوٹتے ہیں، جہاں روشنی اور تاریکی میں امتیاز کا درس دیا جاتا ہے، جہاں دوسروں کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے، عزت وعظمت کردار کا سبق پڑھایا جاتا ہے؛ لیکن دور جدید میں جہاں بہت سی چیزوں میں سائنس اور ٹکنالوجی کی وجہ سے حیرتناک طریقہ پر ترقیاں ہوئی ہے، وہیں فواحش ومنکرات اور تہذیب واخلاق کے گرتے ہوئے معیار میں بھی غیر معمولی اضافہ ہوا ہے۔

آج کل ان عصری تعلیم گاہوں میں مخلوط تعلیم کا نظام ہے؛ پھر مدرسین ومعلمین کی مخاطب نوجوان، بالغ ومشتہات لڑکیاں ہوتی ہیں، اسی طرح بعض مرتبہ نوجوان لڑکوں کی استانی ومعلّمہ نوجوان وبالغہ ہوتی ہے، یہ سب جدید سہولیات کی دَین اور سائنسی وذرائع مواصلات کی ترقیات کی مرہون منت ہے۔

مسلمانوں کا اخلاقی فریضہ یہ ہے کہ وہ اعلی فنی تعلیم کا نظم کریں اور کوشش کریں کہ اپنی

ماتحتی میں ایسی عصری تعلیم گاہیں قائم ہو جو ایسے مواصلاتی نظام، اخلاقی، معاشرتی اور تہذیبی گراوٹوں اور لعنتوں سے پاک ہو۔

حدیث میں ہے: خیر صفوف الرجال اولها وشرها آخرها وخير صفوف النساء آخرها وشرها اولها . (مسلم : كتاب الصلوة ، باب تسوية الصفوف واقامتها ، ص: ١٨٨، رقم الحديث ١٣٢، ط:دار ابن حزم، وابو داود : كتاب الصلوة، باب صف النساء وكراهية التأخير عن الصف الاول : ٣٠٩/١، رقم الحديث :٦٧٨، ط:دار ابن حزم)

جب نماز جیسی اجل العبادات میں اختلاط سے روکتے ہوئے ان کو پیچھے اور مردوں کو صفوف اولی میں رکھا ہے تو دوسرے شعبہ جات میں بات واضح ہے۔

پھر اگر کسی مجبوری کی وجہ سے ان کی درس گاہیں الگ نہ ہوں تو اسی درسگاہ میں طلبہ آگے اور طالبات پیچھے رہے۔

رہا مسئلہ ان کی تعلیم وتدریس کا، تو اگر ہم جنس کا انتظام نہ ہو اور مجبوری نے عورت کے قدم جکڑے ہوئے ہیں تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شرعی پردہ کی مکمل رعایت کرے، لباس مردوں کے لئے باعث کشش نہ ہو، خوشبو کے استعمال سے پرہیز ہو، اجنبی مرد کے ساتھ تنہائی کی نوبت نہ آئے (ملخصا)۔ (خواتین کی ملازمت اور اسلامی تعلیمات: ص:١٧١، ط: ایفا پبلیکشنز)

نیز وہاں بھی وہ فریضۂ امر بالمعروف ونہی عن المنکر ترک نہ کرے اور زبان میں شیرینی نہ ہو۔

شیخ مصطفیٰ السباعی فرماتے ہیں: واما مراقبة السلطة التنفيذية فانه لا يخلو من ان يكون امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، والرجل والمرأة فى ذلك سواء فى نظر الاسلام ، يقول الله تعالى: والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء

بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

...فرعاية الاسرة توجب على المرأة ان تتفرغ لها ولا تنشغل بشيئ عنها. واختلاط امرأة بالاجانب عنها محرم في الاسلام وبخاصة الخلوة مع الاجنبى، وكشف المرأة من غير ما سمح الله يكشف وهو الوجه واليدان محرم فى الاسلام.

...فنحن لا نتكلم الآن فيمن تضطرها حالتها المادية للعمل خارج بيتها فذلك جائز قطعا بشرط المحافظة على آداب الاسلام فى ذلك كأن لا تبدى زينتها لهم وان لا تطمعهم فى نفسها بمعسول القول اومشبوه التصرف. (المرأة بين الفقه والقانون : باب حق النيابة والعمل، ص:۱۲۵،۱۳۷،ط:دارالوراق ، بيروت)

نیز مرد کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ ضرورت کے بقدر ہی نگاہیں اٹھائے۔

عبدالوہاب عبدالسلام طویلہ فرماتے ہیں: عند فقد من يعلم النساء من النساء وفقد محرم، وتعذر التعليم من وراء حجاب، يجوز النظر الى المرأة الاجنبية من اجل تعليم واجب او مندوب او علم يحتاج اليه من الصنائع ونحوها؛ شريطة ألا ينتج عن ذلك خلوة كحضور اكثر من امرأة ويكون النظر بقدر الضرورة.[معزيا للانتفاع والسراج الوهاج ومغنى المحتاج ونهاية المحتاج] (فقه الالبسة والزينة : الباب الاول سترالعورة والالبسة المفروضة، الفصل الثالث احكام متفرقة تتعلق بالعورة ، ص: ۱۰۴،۱۰۵، ط: دارالسلام القاهره)

(ج) وکالت کے اصل معنی حوالہ کرنے اور دوسرے پر اعتماد کرنے کے ہیں، اسی سے وکیل کا لفظ ماخوذ ہے، اصطلاح میں وکالت یہ ہے کہ آدمی کسی متعین تصرف میں دوسرے شخص کو اپنا قائم مقام بنادے: اقامة الانسان غيره مقام نفسه فى تصرف المعلوم ...گویا

وکالت اپنا اختیار دوسرے کو سونپنے سے عبارت ہے۔ (قاموس الفقہ: مادۃ وکالت: ۵/۳۰۹، ط: کتب خانہ نعیمیہ، دیوبند)

مشہود حسن محمود سلمان نے فن وکالت بالخصومت کی جامع تعریف کی ہے؛ لکھتے ہیں:

المحاماة : فی اللغة : مصدر حامیٰ عنه ، یقال حامی عنه محاماة وحماءً ، وللفعل "حامی" عدة معان فی اللغة العربية .

فی الاصطلاح: المحاماة كلمة جديدة جاء ت نتيجة احتكاك الغرب بالدولة العثمانية ، ففی اواخر الدولة العثمانية عرف هذا "المصطلح" وعلى الرغم من ذلك فانه لم يتداول بين العلماء والفقهاء ، وانما كان المتداول بينهم وكيل الدعوى او وكيل الخصومة .

واما تعريف المحاماة عند الشيخ ابی زهرة : هو العليم بالقانون الذی يستطيع ان يثبت حق ذی الحق ويدفع باطل المعتدی معتمدا فی ذلك على علمه بما شرع القانون من حقوق ، وما الزم من واجبات وما قيد به الحريات حفظا للجماعة وتثبيتا للمصالح . انتهى

پھر کچھ صفحات کے بعد رقم طراز ہیں: الوكالة بالخصومة مركب اضافی من كلمتين، مضاف الوكالة ، ومضاف اليه شبه الجملة " بالخصومة ". ونستطيع ان نتوصل الى تعريف جامع مانع للوكالة باعتبار كونها علما ؛ فنقول :

هی تفويض شخص آخر ليقوم مقام نفسه بالدعوى ابتداءً او الجواب عنها اعتراضا امام المحكمة المختصمة فی تصرف معلوم قابل للنيابة ممن يملكه غيرمشروط بموته ، وعرفها بعضهم بانها انابة شخص آخر ليقوم مقام نفسه امام المحكمة المختصة . (المحاماة تاريخها فی النظم وموقفها الشريعة الاسلامية فيها :

الفصل الثانی ، ص:۴۹، ۵۰، ۶۲، ۶۴،ط :دار الفیحاء عمان،اردن)

چوں کہ محکمہ عدلیہ میں قضیے ملک کے دستور وقوانین کے مطابق فیصل ہوتے ہیں، اور ہر آدمی اچھی طرح بات کرنے اور دفاع ومطالبات پر قادر نہیں ہوتا ، اس لئے اب مروجہ طریقہ ہر عدالت میں وکالت کا ہے۔

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں: اما الوکالة بالخصومة کالمحاماة الیوم ، فتجوز فی حقوق الناس لما روی ان علیا وکل عقیلا فی الخصومة عند ابی بکر وعمر، ووکل جعفرا عند عثمان، ولان الحاجة تدعو الی التوکیل فیها، اذ قد لا یحسن المرء الدفاع عن حقوقه، او یکره ان یتولی الخصومة بنفسه. (الفقه الاسلامی وادلته: الفصل التاسع: الوکالة، المبحث الثانی : ۵/ ۹۰،ط:دارالفکر،دمشق)

البتہ وکیل کے لئے ضروری ہے کہ وہ سچے مقدمات کی پیروی کرے،اور خصوصاً جب اس کو علم ہو جائے کہ اس کا موکل جھوٹا ہے یا ظالم ہے یا حقیقت امر بیان کرنے میں کذب بیانی سے کام لے رہا ہے، ورنہ وہ آمدنی مشکوک ومشتبہ ہوگی۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی فرماتے ہیں: (۱) ان لا یکون التوکیل ممن علم ظن موکله فی الخصومة لقوله تعالی: ولا تکن للخائمین خصیما.(۲) ان لا یخاصم الوکیل عن الموکل فی اثبات حق اونفیه وهو غیر عالم بحقیقة امر موکله. (حوالۂ مذکور:ص:۸۶)

مشہود حسن محمود سلمان تحریر فرماتے ہیں: ان الدفاع عن الموکل الظالم لعرض ظروف ارتکابه الجریمة لیخفف عنه فی الحکم جائز ومشروع ، اذا تحققت هذه الشروط :

(۱) الا یخالف التخفیف الذی یطالب به المحامی شرعه الله عزوجل .

(۲) ان يقر بما مر من نوع الخصومة .

(۳) ان يقر بشيئ معقول يناسب الدعوىٰ.

(٤) الا يقر لشخص بينه وبينه مايوجب التهمة كصد يقه ، وقريبه او نحو ذلك .

(٥) ان يبين جنس ما يقر به وقدره لعظم الضرر عند الاطلاق و كثرة الضرر والا فلم يصح . هذا هو الحكم الشرعى الراجع فى الجواب على هذا السوال . والله اعلم .

مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ فرماتے ہیں: جھوٹے مقدمات کی پیروی سے جو آمدنی حاصل ہوگی، وہ حرام ہے، بشرطیکہ وکیل کو علم جھوٹے ہونے کا ہو، وکیل جو اپنے علم کے موافق سچے مقدمات کی پیروی کرے ایسے پیشے کی حلت میں کچھ شبہ نہیں ہے، بس پیشہ وکالت تو دراصل درست ہے، لیکن جو آمدنی اس میں خلاف شریعت طریق سے حاصل ہوگی وہ آمدنی حرام ہوگی۔ (فتاوی دار العلوم دیوبند: کتاب الاجارات، سوال نمبر: ۱۲۲۷: ج:۱، ص:۶۳۸، ط: زکریا بکڈپو، دیوبند)

حضرت حکیم الامت مجدد ملت فرماتے ہیں: سب سے سہل تر توجیہ یہ ہے کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ حرمت استیجار مخصوص ہے، طاعت مختصہ بالمسلم کے ساتھ، اور نصرت مظلوم منجملہ طاعات عامہ کے ہے، بس اس میں اس حرمت کا حکم نہ کیا جاوے گا، حاصل یہ ہے کہ پیشۂ وکالت فی نفسہ جائز ٹھہرا، مگر شرط یہ ہے سچے مقدمات لیتا ہو۔ (امداد الفتاوی: کتاب الحوالہ، ج:۳، ص:۳۲۰، ط: زکریا بکڈپو، دیوبند)

قرآن کریم کی آیت ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم. (هود: ۱۱۸-۱۱۹) میں اللہ رب العزت نے اس جانب واضح اشارہ فرمایا ہے کہ انسانوں میں آپسی اختلافات اور خصوصیات کا پایا جانا خلاف طبیعت وفطرت نہیں، بلکہ موافق

فطرت ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ ان اختلافات کی نوعیت کے بدلنے سے احکام کے ثواب وجزاء میں فرق واقع ہوگا کہ اگر یہ اختلاف اہل حق واہل کفر کے درمیان ہے تو اہل حق مستحق ثواب ہوں گے اور اہل باطل جہنم کا ایندھن بنادیئے جائیں گے، اور کبھی یہ اختلاف اجتماعی نہیں بلکہ انفرادی حیثیت کا حامل ہوتا ہے جیسے اراضی، موارث، حقوق العباد وغیرہ میں اختلاف کہ ان ہی فریقین کا تعلق ایسے افراد سے ہوتا ہے کہ ہر ایک خود کو حق پر سمجھتا ہے اور مقابل کو ناحق گمان کرتا ہے، ایسی صورت میں حق دار کو اس کا جائز حق دلانے میں اور مخالف کو قطع نظر اس سے کہ وہ ظالم ہے یا نہیں، مطمئن کرنے کے لئے جو کوشش کی جاتی ہے اسے ہم نظام قضاء کا نام دیتے ہیں اور جو افراد اس سلسلہ میں فریقین کی نیابت کرتے ہیں انہیں وکیل یا محامی کے نام سے جانتے ہیں۔

چونکہ شریعت اسلامیہ میں عدل وانصاف کو اہم مرتبہ حاصل ہے اور قرآن وحدیث میں بارہا اس کے قیام کی دعوت دی گئی، لہذا ظلم وجور کی شناعت واضح کرکے اس کے نقصانات بھی ذکر کئے گئے ہیں، اس لئے اس پیشہ وکالت کی اہمیت بھی بڑھ گئی کہ گویا یہ وکیل انصاف کا علمبردار ہے اور ظالم کے لیے اس کے ہاتھ پکڑنے والا ہوتا ہے، جس سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ فی نفسہ پیشہ وکالت ایک باعزت پیشہ ہے اور امانت ودیانتداری کا مقتضی ہے، آپ ﷺ کے عہد زریں میں اور آپ ﷺ کے بعد قرون مشہود بہا بالخیر میں بلکہ اس کے بعد کے ادوار میں بھی اس پیشہ کو اور اس سے متعلق افراد کو سراہا گیا اور ان کی خدمات کا اعتراف کیا گیا ہے کہ ان حضرات نے فریقین کے درمیان عدل وانصاف کرنے میں کسی طرح کی بھی رعایت نہیں کی اور صاحب حق کو اس کا حق دلا کر ہی دم لیا۔

اس پس منظر میں وکالت کی مختلف افراد نے مختلف تعریفیں بیان کی ہیں، چنانچہ شیخ طہ ابو الخیر نے جو تعریف بیان کی اس کا ماحصل یہ ہے کہ وکالت ایسے پیشہ کا نام ہے کہ جس میں انسان

کی اندرونی کیفیت کا مطالعہ کر کے اس کے محرکات کو سمجھ کر باہمی تنازعات کو فرو کرنے کی غرض سے ان اختلافات کی تفصیلات جج یا قاضی کے سامنے مثبت انداز میں پیش کی جائے، جبکہ شیخ محمد ابوزہرہؒ نے وکیل کی جو تعریف کی اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وکیل اس شخص کو کہتے ہیں جو ملکی قوانین پر گہری نظر رکھتا ہو اور حق دار کو انصاف دلائے، ظالم کو روکنے کی طاقت رکھتا ہو، ساتھ ہی ساتھ قانون شریعت سے بھی اس میں واقفیت ہو تا کہ حقوق دلا سکے اور مفاد عامہ کو ضائع نہ ہونے دے۔

لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جس طرح دیگر شعبہ جات میں تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں اسی طرح پیشہ وکالت میں بھی کافی تبدیلیاں آئیں اور اخلاقی انحطاط کا اثر اس شعبہ پر بھی بہت زیادہ پڑا، اس کا محرّک اس پیشہ میں پائی جانے والی بدعنوانیاں بھی تھیں کہ جس کے نتیجہ میں عوام کا اعتماد اس پیشہ سے اٹھ گیا، اور جس پیشہ کی بدولت دنیا میں خدمت خلق، انصاف کا قیام اور ظالم کی پکڑ جیسے عناصر شامل تھے وہ سب آہستہ آہستہ دھندھلے ہوتے چلے گئے۔

لہذا ایک وکیل کی اخلاقی و دینی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے پیشہ میں ان باتوں کو ضرور مد نظر رکھے:

(ا) (اگر مؤکل ظالم ہے، لہذا اس کی سزا میں) ظالم مؤکل کی جانب سے وکالت کرنا کہ اس کی سزا میں تخفیف کی جائے چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے ورنہ جائز نہ ہوگا:

(الف) ایسی تخفیف کا مطالبہ نہ ہو جو شریعت کے خلاف ہو، لہذا ضروری ہے کہ وکیل اپنے تئیں سچا و مخلص ہو۔

(ب) جو جرم کیا ہے اس کا اقرار کرتا ہو۔

(ج) دعویٰ و مقدمہ سے متعلق اگر کوئی مناسب حقیقت پیش کی جائے اور وہ

معقول بھی ہوتو اسے قبول کرنے میں پس وپیش نہ کرتا ہو۔

(د) وکیل کی ذمہ داری ہے کہ وہ ملزم اور اس کے رشتہ دار دوست وغیرہ سے متعلق کسی ایسی چیز کا اقرار نہ کرے جو تہمت انہیں بھی متہم بنا سکتی ہو۔

(ھ) ملزم نے جس چیز کا اقرار کیا اس کی جنس اور قدر کو واضح کرے کہ اس کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا اندازہ لگایا جا سکے۔

(۲) جس طرح ایک مسلمان شخص مسلمان کا وکیل بن سکتا ہے اسی طرح غیر مسلم شخص بھی مسلمان کا وکیل بن سکتا ہے، یعنی دین کا متحد ہونا وکالت کی صحت میں ضروری نہیں ہے البتہ ایک قابل مسلمان وکیل کے ہوتے ہوئے غیر مسلم کو ترجیح دینا بہتر نہیں ہوگا۔

(۳) چونکہ ایک وکیل اپنی صلاحیتوں اور وقت کو کسی امر کے لئے خرچ کرتا ہے، لہذا اس کے لئے اپنے موکل سے فیس لینا جائز ہے؛ لیکن اس میں وکیل کا اخلاقی فریضہ ہے کہ وہ دیانتداری اور تعاون علی البر کو مدنظر رکھ کر فیس طے کرے تا کہ نظام انصاف میں خلل نہ پڑے۔

اب یہ دیکھیں کہ مقصد وکالت کے بدل جانے کی وجہ سے اس پر مرتب ہونے والے حکم میں بھی تبدیلی آجاتی ہے؛ جس کی تفصیل اس طرح ہے:

(الف) وکیل اپنے موکل کا دفاع کر رہا ہو جبکہ اسے پتہ ہو کہ وہ جھوٹا ہے اور فریق مخالف ہی حق پر ہے، ایسی صورت میں وکالت کرنا حرام ہوگا۔

(ب) موکل ایسا شخص ہو جو اپنی کذب بیانی، دھوکہ دہی وغیرہ میں مشہور ہو، تو ایسے شخص کی طرف سے وکالت کرنا جائز نہیں ہوگا ورنہ جائز ہوگا۔

(ج) موکل ایسا شخص ہو جو اپنے دعویٰ کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جھوٹی دستاویزات یا جعلی گواہوں سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہو، تو ایسے شخص کی جانب سے بھی وکالت کرنا درست نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں اگر وکیل کو اطمینان ہو کہ اس مقدمہ میں یہ شخص جھوٹا نہیں ہے یا یہ کہ گواہ ودستاویزات پر وہ مطمئن ہو تو ایسی صورت میں وکالت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(د) اسی طرح اگر وکیل کسی مقدمہ میں شریف ومعزز افراد کو محض ہتک عزت کی نیت سے عدالت میں طلب کرتا ہو، تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا، ہاں! جرح کے سلسلہ میں طلب کیا جانا اس سے مستثنیٰ ہے۔

(ھ) ذاتی عداوت کی بنا پر کسی شخص کو عدالت میں بلانا اور اس طریقہ سے اسے ذلیل کرنا بھی وکیل کے لیے جائز نہیں ہے۔

(و) مقدمہ کو محض طول یا موکل سے مزید فیس حاصل کرنے کی غرض سے مقدمہ کو بالقصد ملتوی کرتے رہنا بھی جائز نہیں ہوگا۔

الغرض اسلام نے عدل وانصاف کے قیام کو جو اہمیت دی ہے اس میں آڑ بننے والی ہر چیز کو دور کرنے کی کوشش کرنا ہر مسلمان کا اخلاقی ودینی فریضہ ہے، اور جو لوگ اس شعبہ سے بلا واسطہ منسلک ہیں، ان کی ذمہ داری تو اور بڑھ جاتی ہے کہ وہ انصاف کے قیام کی جدوجہد میں حتی الوسع کوشش کریں اور ظلم کے بڑھتے ہوئے ہاتھ کو مروڑ کر اس کے ناپاک اثرات سے عوام کو بچائیں کہ منجملہ تمام نیکیوں کے یہ بھی ایک بڑی نیکی ہے۔

مشہود حسن فرماتے ہیں: ومع ان الاصل فی الوکالة هو الاباحة علی رأی الجمهور فانه قد تسری علیها بقیة الاحکام التکلیفیة فی بعض الاحوال علی النحو التالی :

١ :- فتکون الوکالة بالخصومة (المحاماة) واجبة اذا کان فی الوکالة اعانة علی واجب، وذکر بعض الفقهاء: ان کان بین الخصوم امرأة شابة ذات

جـمـال ومنطق رخيم بحيث يؤدى سماعه الى الشغف بها وجب على القاضى ان يمنعها من المقاضاة بنفسها وان يأمرها بتوكيل من يخاصم عنها .

وتكون المحاماة واجبة اذا راى القاضى ان هنالك ضرورة للتوكيل؛ قال السـمـنـانـى: واذا كان المدعى عليه عليلا لايمكنه حضور مجلس الحكم .... وكذلك ان كانت امرأة غير مبرزة فهى مثل المريض ....

وفـى شـرائـع الاسـلام : وينبغى للحاكم ان يوكل عن السفهاء من يتولى الحكومة عنهم .

٢ :- وتكون الوكالة بالخصومة مندوبة فى حق ذى المروء ات .

قـال ابـوجـعـفـر الطوسى: وينبغى لذوى المروء ات من الناس ان يوكلوا لأنفسهم فى الحقوق ولا يباشروا الخصومة بأنفسهم .

وقـال الـصـدر الشهيد الحنفى: ان الافضل للانسان ان لا يحضر مجلس الخصوم بنفسه وهو مذهبنا ومذهب عامة الفقهاء .

وجاء فى مواهب الجليل : وكره مالك لذى الهيئات الخصومات.

٣ :- وتـكـون الـمـحـامـاة محرمة فى حالة تخلف شرط من شروطها الـمـذكـورة، ولـذلك فـان حـالات الحرمة فيها كثيرة الا فى حق من رحم ربى -وقليل ما هم- فمن حالات الحرمة مثلا :

(١) دفـاعه عن المبطل مظهرا انه الحق، قال ابن رجب الحنبلى : اذا كان الرجل ذا قدرة عند الخصومة ، سواء كانت خصومة فى الدين او فى الدنيا ،على ان ينتصر للباطل ويخيل للسامع انه حق ، ويهن الحق ويخرجه فى صورة الباطل كان ذلك من اقبح المحرمات واخبث خصال النفاق.

(٢) فـی حـالة دفـاعـه من قبل ان یعرف اویغلب علی ظنه او یظن فی ای جانب الحق . وقد عدّ ابن حجر الهیتمی هذا من الکبائر .

وفصل بعض الفقهاء فی هذه الحالة؛ فقالوا:

(الف) ان کـان الموکل ممن یعرف بالکذب ولاستشراف لما فی ایدی الـناس ، فلا تجوز الوکالة عنه، وان کان معروفا بالصدق والامانة وعدم التعدی علی الغیر جاز .

(ب) لا تـجوز الوکالة عن المتهم المعروف بالظلم والجبروت والادعاء بالباطل ما لم تکن قرینة عند المحامی علی صدقه .

(ج) فـی حـالة استـخـدامـه الـکـذب والابـاطیل فی دفاعه او اظهار لدد الایذاء خصمه . جاء فی الابحاث السامیة فی المحاکم الاسلامیة :

امـا ان کـان الـوکیل یقتحم مسالك التشغیب، ویستعمل الحیل لابطال الـحـق وتـصحیح الباطل والاجتهاد فی التغلیب علی خصم بما امکن من وجوه التـلبیـس والـقـاء الحجج التی یصل عنها ابلیس فان تعاطی هذه المهنة یسیر فی حقه ممنوعا لانه یصیر مدافعا بالباطل عن المبطل وخائنا یخاصم عن خائن .

قـال الـغـزالـی معددا حالات ذم الوکالة بالخصومة: ویدخل فی الذم من طـلـب حـقـا لـکـنـه لایـقتصر علی قدر الحاجة بل یظهر اللدد والکذب للایذاء اوالتسلیط علی خصمه.

قـال ابـن عـقیـل : وکـل جدال لم یکن الغرض منه نصرة الحق فانه وبال علی صاحبه، والمضرة فیه اکثر من المنفعة لان المخالفة توحش.

٤ :- وتـکـون الـوکـالة بالخصومة (المحاماة) مکروهة ،اذا کان فیها

اعانة علی مکروہ کأن یحاول المحامی الالتواء بالدفاع لتضییع وقت المحکمة.

۵ :- وتکون المحامات مباحة فی حالة ما اذا لم تکن حاجة للموکل فیھا ولا معونة له من الوکیل کما لو وکل غیرہ ترفّھا. (المحماۃ: المبحث الخامس حکم الوکالة عند الفقھاء: ص/ ۲۲۳-۲۲۹)

[د] کسی بھی سماج میں ڈاکٹر اور معالج کی خاص اہمیت ہے، اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس دنیا میں ایسا وجود عطا کیا ہے؛ جس میں خوبیوں اور صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ خامیوں اور مجبوریوں کی آمیزش بھی پائی جاتی ہے، انسان کی طاقت اور قوت کا حال یہ ہے کہ کائنات کی بڑی سے بڑی مخلوق بھی انسان کی قوت تسخیر کی اسیر ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کی کمزوری کا یہ حال ہے کہ معمولی کیڑے مکوڑے بھی اسے نقصان پہنچا سکتے ہیں، اور بیماریاں اسے آسانی سے پچھاڑ سکتی ہیں، اللہ تعالیٰ نے بیماریوں کے ساتھ اس کا علاج بھی پیدا فرمایا ہے، اب یہ انسان کا کام ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی عقل اور تجربہ کی قوت کو استعمال کرتے ہوئے دواؤں کو دریافت کرے، اسی کام کو معالجین وڈاکٹرس انجام دیتے ہیں۔

اس لئے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انسانی خدمت کے پہلو سے ان کی خدمات نہایت اہم ہے، خصوصاً انسان سب سے زیادہ خدمت کا محتاج اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ مریض ہو، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لوگوں میں سب سے بہتر وہ ہے جو لوگوں کو سب سے زیادہ نفع پہونچائے۔ (کشف الخفاء ومزیل الالباس: ۱/ ۳۴۸، باب الخاء، ط: دار الکتب العلمیہ بیروت)

چوں کہ معالج بھی لوگوں کو زیادہ نفع پہنچاتے ہیں تو وہ بھی خیر الناس ہوئے، اور واقعہ یہ ہے کہ جو شخص جس مقام کا حامل ہوتا ہے، اسی نسبت سے اس کی ذمہ داریاں بھی ہوتی ہیں، لہذا ڈاکٹر اور معالج حضرات کو اپنی ذمہ داریوں پر توجہ دینی چاہئے، ڈاکٹرس کا بنیادی

فریضہ یہ ہے کہ وہ اس پیشہ میں خدمت کا پہلو مقدم رکھے، اس پیشہ کو محض تجارت اور بزنس نہ بنادے؛ بلکہ اجرت کے ساتھ ساتھ اجر کا پہلو بھی ملحوظ رہے۔

اس وقت صورت حال یہ ہے کہ تعلیم اور علاج نے ایک زبردست کاروبار کی صورت اختیار کرلی ہے اور بدقسمتی سے یہ شعبہ بھی کچھ برائیوں کا شکار ہوگیا ہے، جیسے جن امراض کا علاج دواؤں کے ذریعہ ممکن ہو، ان میں بھی آپریشن کا مشورہ دیا جاتا ہے، تاکہ علاج گراں بار ہو جو معالج کے لئے ارزانی کے ساتھ ساتھ ہسپتال اور لیبارٹری کی آمدنی بڑھ سکے، اللہ تعالیٰ ایسی آمدنی کے بارے میں فرماتے ہیں: وَلَا تَأْكُلُوٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ . (البقرہ:۱۸۸) اس میں باطل طریقہ پر مال کھانے سے منع فرمایا ہے، لہذا اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ حرام طریقہ پر کسب معاش سے اپنا دامن بچائے۔

اسی طرح آپریشن اور معالجہ میں ایک خرابی یہ بھی ہے کہ طبیب کو خاتون مریض اور ممرضہ کو مرد مریض کے مستور حصہ کے علاج پر مجبور کیا جاتا ہے، لیکن مریض و مریضہ ایسے دواخانہ اور ہسپتال کا انتخاب کرے جس میں مریضہ کے لئے ممرضہ اور مریض کے لئے طبیب کا انتخاب ہو، اور ڈاکٹروں خصوصاً مسلمان ڈاکٹرس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس مقدس فریضۂ خدمت کی اہمیت کے پیش نظر مریض کے لئے طبیب اور عورتوں کے لئے نرس اور ممرضہ کا انتخاب کرے، بلکہ عورتوں کے علاج و معالجہ کے طور وطریق نرسوں کو سکھادے۔

اگر کسی ہسپتال میں یہ صورت حال نہیں ہے اور کسی مریض کا علاج نرس اور مریضہ کا علاج مرد کرتا ہے اور یہ بدرجۂ مجبوری ہے تو پھر قاعدۂ فقہیہ اس سے پہلے گذر چکا ہے: الضرورات تبیح المحظورات، لیکن یہ مطلق نہیں ہے؛ بلکہ اس محظور و منہی عنہ میں اباحت صرف ازالہ ضرر کے پیش نظر بقدر ضرورت ہوگی، اسی لئے فقہاء نے قاعدہ بیان کیا: **ما ابیح للضرورة یقدر بقدرها.** (القواعد الفقهیہ: ص:۱۲۳، ۱۵۱، ط: دارالحدیث، القاہرہ)

لہذا مرض اگر موضع مخصوص کو چھوڑ کر جسم کے کسی بھی حصہ میں ہو،ضرورت کے پیش نظر علاج کرے گا،اگر موضع مخصوص میں ہے تو کسی ہم جنس کا انتخاب کرے،اوراگر ہم جنس نہ مل پائے تو خلاف جنس بھی علاج کرسکتا ہے جب کہ ہلاکت یا زیادتیٔ مرض کا اندیشہ ہو، پھر دوران علاج بھی موضع مرض ہی کو کھولے، باقی جسم مستور ہو، نگاہیں جھکائے رکھے،صرف ضرورت کی جگہ بقدر ضرورت نگاہ رکھے، اور مریضہ کے علاج کے وقت اس کا محرم بھی اس کے ساتھ رہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: وقال فی الجوهر :اذا كان المرض فی سائر بدنها غير الفرج، يجوز النظر اليه عند الدواء، لانه موضع ضرورة، وان كان فی موضع الفرج فينبغی ان يعلم امرأة تداويها، فان لم توجد وخافوا عليها ان تهلك او يصيبها وجع لا تحتمله يستروا منها كل شيئ الا موضع العلة، ثم يداويها الرجل ويغض بصره ما استطاع الا ان موضع الجرح . (كتاب الحظر والاباحة، فصل فی النظر و المس :٢٣٧/٥، ط: مكتبه نعمانيه ديوبند، فتاوی النوازل :كتاب الكراهية ، فصل فی النظر واللمس، ص:٢٧٦،ط: دار الايمان ، سهارنپور ، البحرالرائق : كتاب الكراهية ، فصل فی النظر واللمس، ٣٥٢/٨، ط:مكتبة زكريا، ديوبند، المحيط البرهانی:كتاب الاستحسان والكراهية ، فصل فيما يحل للرجل النظر اليه وما لا يحل ، ٦٩/٦، ٧٠،ط:داراحياء التراث العربی)

شیخ ابن عثیمین فرماتے ہیں: ان ذهاب المرأة الی الطبيب عند عدم وجود الطبيبة لا بأس به ، وقد ذكر اهل العلم انه لا بأس به ، ويجوز ان يكشف للطبيب كل ما كان يحتاج النظر اليه ، الا انه لا بد وان يكون معها محرم وبدون خلوة من الطبيب بها؛ لان الخلوة محرمة وهذا من باب الحاجة.(فتاوی علماء البلد الحرام:(١٩)،باب النساء، الفصل الثانی: الحجاب والزينة ، رقم السوال:٣٨، ص:١٨٥٢،ط: مؤسسة الجريسی،الرياض)

شیخ عبدالوہاب طویلہ فرماتے ہیں: یـجوز للطبيب ان ينظر الى المواضع التى يـحتـاج اليها فى المداواة ويلمسها، فاذا كان بموضع ما من العورة قرح او جرح او نحو ذلك مما وقعت الحاجة الى مداواته جاز للطبيب النظر والمس، وعليه ان يستـر كـل عـضـو مـن الـعـورة سوى موضع المرض، وليغض بصره عن غيره ما استـطـاع ، لان مـا ثبـت للضرورة يقدر بقدرها، ونظر الطبيبة من الاجنبى كنظر الـطبيـب مـن الاجـنبية لـلـضـرورـة ، ويـجـوز للخاتون والقابلة النظر الى الفرج ومداواته بعد ذلك ، دفعا للحاجة.

ويـنبـغى للطبيب ان يعلم امرأة ان امكن ، لان نظر الجنس اخف ، فان لم تـوجـد امـرأـة تـعلم ، ولا امرأة تتعلم وخيف البلاء او الوجع ، يجوز للطبيب ان يداويها ضمن الشروط التالية :

(١) أن يـكـون الطبيب مسلما امينا ، فلا يعدل الى غيره مع وجوده، فان كان ثمة طبيب يجوز له النظر كزوج ومحرم فلا يعدل عنه.

(٢) حضور محرم او زوج اوعلى الاقل امرأة ثقة.

(٣) ان يـكشف بـقدر الحاجة ، ويغض بصره عن غيره ان كشف بدون قصد.

وصفوة الـقـول فـى هـذا : يقدم الجنس على غيره ، والمحرم على غيره، ومـن نـظره اكثر على غيره وعند اتحاد النظر يقدم الجنس على غيره، ثم المحرم عـلى غيره ، والموافق فى الدين على غيره ، فاذا فقد ذلك عالج الاجنبى بشروطه معزيا بفتح العلام.

وفيـه: ووجـود مـن لا يرضى الا باكثر من اجرة المثل كالعدم فيما يظهر،

بل لو وجد كافر يرضى بدونها ومسلم لا يرضى الا بها احتمل ان المسلم كالعدم ايضا ، كما قال الرملى واعتمده الشبراملسى ، ونُقل عن ابن حجر: ان الامهر ولو كان من غير الجنس والدين يقدم على غيره. (فقه الالبسة والزينة : الباب الاول فى ستر العورة والالبسة المفروضة، الفصل الثالث فى احكام متفرقة تتعلق بالعورة ، ص: ١٠٣، ١٠٤، ط:دارالسلام القاهره)

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: معتدل اور عام حالات میں کسی کے لئے اجنبی مرد کی تیمارداری جائز نہیں کہ اس میں فتنہ کے اندیشے ہیں، اور انہیں اندیشہائے دور دراز نہیں سمجھنا چاہئے، بلکہ ہسپتالوں میں اس طرح کے واقعات پیش آتے رہتے ہیں، اس لئے اس بات کی تو گنجائش ہے کہ جو وارڈ خواتین کے لئے مخصوص ہوں، ان میں خواتین نرس کام انجام دیں اور شرعی حدود کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے فرائض پورا کریں، مردوں کے وارڈ میں عورتوں کا بہ حیثیت نرس کام کرنا یا مرد ڈاکٹر کے ساتھ ان کی تنہائی یا ان کے ایسے لباس یا یونیفارم میں رہنا جو اسلامی حجاب کے تقاضا کو پورا نہ کرتے ہوں، جائز نہیں ، یہ مسلمان بہنوں کے لئے قید و بند نہیں ، بلکہ ان کی حفاظت وصیانت کی کوشش ہے، غیر معمولی حالات جیسے اچانک کسی آفت سماوی کا آجانا جس سے بہت سے لوگ ہلاک ہو جائیں ، یا جنگی حالات کا معاملہ، اس سے کسی قدر مختلف ہے، ایسے مواقع پر اگر زخمیوں کی تیمارداری کے لئے مرد فراہم نہ ہوں ، تو خواتین بھی شرعی حدود کی ممکن حد تک رعایت کے ساتھ تیمارداری کرسکتی ہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے ربیع بنت معوذؓ سے نقل کیا ہے کہ ہم لوگ حضور ﷺ کے ساتھ (جنگ کے موقع پر) پانی لاتے تھے، زخمیوں کا علاج کرتے تھے، اور مقتولوں کو منتقل کرتے تھے، بخاری کے حاشیہ پر اس کے ذیل میں لکھا ہے :اس سے معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقع پر اجنبی عورت اجنبی مرد کا علاج کرسکتی ہے، فيه جواز معالجة المرأة الاجنبية للرجل الاجنبى للضرورة.

لیکن جیسا کہ مذکور ہوا کہ خصوصی اور غیر معمولی حالات پر عام حالات کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ (کتاب الفتاوی: کتاب الحظر والاباحۃ، ادویہ اور علاج: ٦/ ٢٠٩، ٢١٠، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

خلاصۂ بحث

سابق میں ذکر کردہ وضاحت کی روشنی میں بندے کی رائے یہ ہے:

سوال:- ا (الف تا ھ)

(ا) مسلمان کے لئے اولا بہترین اور پاکیزہ ذریعۂ معاش تلاش کرنا اور رزق کے باب میں ذات رزاق پر کامل توکل کرنا ضروری ہے۔

(۲) غیر اسلامی ملکوں کی مذکورہ کلیدی ملازمتوں میں مسلمان مندرجۂ ذیل شرائط کے ساتھ ملازمت اختیار کرسکتا ہے:

(الف) تلاش بسیار کے باوجود دوسرا پاکیزہ ذریعۂ معاش موجود نہ ہو۔

(ب) مذکورہ ملازمتوں کا نظام اسلامی قوانین و منصوص احکام کے خلاف ہونے کے استحضار کے ساتھ دل میں چبھن اور بے اطمینانی کا احساس تازہ رہے۔

(ج) موجودہ حالات کے پیش نظر ان ملازمتوں کو بدرجۂ مجبوری دفع مضرت کے طور پر گوارا کرے، اور دوسرے جائز ذرائع کی تلاش میں رہے۔

(د) ان ملازمتوں میں شرکت جمیع المسلمین کے جلب مصالح اور دفع مضرات کی نیت سے ہو۔

(ھ) ان ملازمتوں میں شرکت کو اپنے ذاتی اغراض ومقاصد اور تشہیر کا ذریعہ نہ بنائے۔

(و) حتی المقدور خود کو تو ظلم کرنے سے بچنا ہی ہے چاہے، مقابل مسلم ہو یا غیر، اور اگر غیر ظلم کرے تو اس وقت حسب استطاعت مظلوم کی مدد اور ظالم کو ظلم سے روکنا ہے۔

(ز)ان شعبوں میں فریضۂ امر بالمعروف ونہی عن المنکر فراموش نہ کرے۔

(ح)مؤثر اعمال واخلاق اختیار کرے تاکہ لوگوں کے لئے ذریعۂ اصلاح وہدایت بن سکے۔

(ط)ان ملازمتوں کی وجہ سے مسلم معاشرہ یا اپنے علاقہ کے لوگوں کا استحصال نہ کیا جاوے،ان کو غلط مقدمات میں پھنسانا یا ان کے خلاف تھانے میں غلط رپورٹ درج کروانا وغیرہ امور سے پرہیز کرے۔

سوال :- ۲ (الف)

(ا)اس سے بہتر وپاکیزہ ذریعۂ معاش مل جائے تو وہ مقدم ہے۔

(۲) اگر اس سے بہتر وپاکیزہ ذریعۂ معاش نہ ملے تو بدرجۂ مجبوری بینک میں ملازمت اختیار کرنا درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہوگا۔

(الف) مذکورہ ملازمتوں کا نظام اسلامی قوانین ومنصوص احکام کے خلاف ہونے کے استحضار کے ساتھ دل میں چبھن اور بے اطمینانی کا احساس تازہ رہے۔

(ب)موجودہ حالات کے پیش نظر ان ملازمتوں کو بدرجۂ مجبوری گوارا کرے۔

(ج)ان شعبوں میں فریضۂ امر بالمعروف ونہی عن المنکر فراموش نہ کرے۔

(د)مؤثر اعمال واخلاق اختیار کرے تاکہ لوگوں کے لئے ذریعۂ اصلاح وہدایت بن سکے۔

(۳) ایرکنڈیشن،کمپیوٹر وغیرہ نہ حرام ہے نہ حرام کام کے لئے اصالۃً بنائے گئے ہیں،لہذا اس کی مرمت کرنا جائز ہوگا جو لوگ اس کو ناجائز کام کے لئے استعمال کرتے ہیں تو وہ خود اس کے ذمہ دار ہیں؛ پھر بھی اس آمدنی سے احتیاط اولیٰ ہے؛ نیز اس میں دربان یا ڈرائیور جیسی وہ ملازمتیں جس کا تعلق سود سے نہیں وہ بھی جائز ہے۔

(۴) اگر صلب عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے ذکر آگیا یا اس نے خود بینک کے مکان کی تعمیر کی تو خود اس کا مقصد معصیت کا ہے لہذا وہ خود ارتکاب معصیت اور تعاون علی المعصیت میں داخل ہوگا۔

(۵) اگر صلب عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے ذکر نہ آیا اور اسے معلوم بھی نہیں ہے، بعد میں سودی کاروبار کے لئے استعمال ہونے لگا تو اس وقت اجارہ جائز ہوگا اور وہ تعاون علی المعصیت کا مرتکب نہ ہوگا۔

(٦) اور اگر اس کو علم بھی ہو لیکن اس کا مقصد ونیت معصیت کا نہیں ہے تو مکروہ ہوگا اور دوسرے پاکیزہ متبادل کے انتظام کے بعد ترک کردے۔

(ب)

(۱) دفع ضرر کی غرض سے بعض قیود وشرائط کے ساتھ بیمہ کی اجازت شریعت نے دی ہے۔

(۲) لائف انشورنس کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے لہذا کسی ایسی کمپنی میں کام کرنا بھی درست نہ ہوگا جو لائف انشورنس کا کاروبار کرتی ہو، اور نہ اس کا ایجنٹ بننا درست ہوگا۔

(۳) اشیاء کے بیمہ کی شریعت میں اجازت ہے بشرطیکہ ضرورت ومجبوری ہو اور غرر وغبن نہ ہو، اور ایسی کمپنی میں شریعت اسلامی کی پابندی کرتے ہوئے ملازمت کرنا بھی درست ہوگا۔

(۴) بیمہ کی ہر وہ شکل جس میں سود یا غرر کا شبہ ہو؛ وہ جائز نہیں ہوگی لہذا تجارتی بیمہ کے شعبہ میں بالقصد ملازمت اختیار نہ کرے اور نہ اس کا ایجنٹ یا وکیل بنے۔

اور اگر اس میں شامل ہو چکا ہے تو کسی حلال متبادل کا انتظام ہو جانے پر اسے ترک کرنا ضروری ہوگا۔

(ج)

(۱) مسلمان کے لئے حلال وطیب رزق کی تلاش ضروری ہوگی۔

(۲) اگر کارخانۂ شراب مسلمان کا ہے تو اس کے لئے کسی بھی طرح کا تعاون ناجائز ہوگا۔

(۳) اگر یہ کارخانہ غیر مسلم کا ہے تو وہاں بدرجۂ مجبوری ملازمت کرنا مع الکراہت جائز ہوگا، ہاں! متبادل انتظام ہو جانے کے بعد ترک کر دینا لازمی ہوگا۔

(۴) اجزاء فروخت کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شراب ہی بنائے، ہاں! وہ لوگ شراب بنانے میں بھی استعمال کریں تو وہ خود اس کے ذمہ دار ہیں، نہ کہ اجزاء فروخت کرنے والا۔

(۵) البتہ جو چیزیں خصوصا اسی کے لئے استعمال ہوتی ہو یا اس کو یقینی علم ہے کہ وہ اسی کے لئے استعمال کرے گا تو ان کو بیچنا تعاون علی الاثم میں شامل ہوگا۔

سوال :- ۳ (الف)

(۱) خدا پاک کا مقدر کیا ہوا حلال وطیب رزق تلاش کرے، یہ اس کے لئے ضروری ہے۔

(۲) اگر یہ سپر مارکیٹ مسلمان کا ہے تو اس کے لئے قطعا یہ چیزیں جائز نہیں، اسی طرح وہاں کسی طرح کی ملازمت بھی جائز نہیں۔

(۳) اگر غیر مسلم کا ہے اور مسلمان کا تعلق سپر مارکیٹ میں حرام اشیاء سے قطعا نہیں تو وہاں ملازمت کرنا جائز ہوگا۔

(۴) اگر غیر مسلم کا ہے اور مسلمان کا تعلق ان حرام چیزوں سے ہے تو ملازمت مکروہ تحریمی ہے اور احتیاط اولی ہے۔

(ب)

(۱) مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی ماتحتی میں ایسی عصری تعلیم گاہیں قائم کریں جو مخلوط تعلیم سے پاک ہو اور ہم جنس مدرسین مہیا کرے۔

(۲) اگر عورت کی معاشی حالت بہتر ہے تو وہ یہ ملازمت نہ کرے۔

(۳) اگر عورت کی معاشی حالت ٹھیک نہیں ہے اور مادی حالت نے اس کو کسب کے لئے مجبور کر رکھا ہے تو وہ ان شرائط کے ساتھ خلاف جنس کو تعلیم دے سکتی ہے۔

شرعی پردہ کی مکمل رعایت کرتے ہوئے ایسا لباس زیب تن نہ کرے جو مردوں کے لئے باعث کشش ہو نیز پرفیوم یا خوشبو وغیرہ کے استعمال سے خود کو بچائے، مزید یہ کہ زبان میں شیرینی اور لچک نہ رکھے اور فریضۂ امر بالمعروف و نہی عن المنکر ترک نہ کرے۔

(۴) مرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ بقدر ضرورت ہی نگاہیں اٹھائے۔

(۵) تعلیم اس وقت دے جب کہ طالبات کی تعداد ۳ یا اس سے زائد ہو، اگر زیادہ نہیں ہے بلکہ ایک یا دو ہے تو یہ خلوت شمار ہوگی۔

(ج)

(۱) (اگر مؤکل ظالم ہے، لہذا اس کی سزائیں) ظالم مؤکل کی جانب سے وکالت کرنا کہ اس کی سزا میں تخفیف کی جائے چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے ورنہ جائز نہ ہوگا:

(الف) ایسی تخفیف کا مطالبہ نہ ہو جو شریعت کے خلاف ہو، لہذا ضروری ہے کہ وکیل اپنے تئیں سچا و مخلص ہو۔

(ب) جو جرم کیا ہے اس کا اقرار کرتا ہو۔

(ج) دعویٰ و مقدمہ سے متعلق اگر کوئی مناسب حقیقت پیش کی جائے اور وہ معقول بھی ہو تو اسے قبول کرنے میں پس و پیش نہ کرتا ہو۔

(د) وکیل کی ذمہ داری ہے کہ وہ ملزم اور اس کے رشتہ دار دوست وغیرہ سے

متعلق کسی ایسی چیز کا اقرار نہ کرے جو تہمت انہیں بھی متہم بنا سکتی ہو۔

(ھ) ملزم نے جس چیز کا اقرار کیا اس کی جنس اور قدر کو واضح کرے، کہ اس کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا اندازہ لگایا جا سکے۔

(۲) جس طرح ایک مسلمان شخص مسلمان کا وکیل بن سکتا ہے اسی طرح غیر مسلم شخص بھی مسلمان کا وکیل بن سکتا ہے، یعنی دین کا متحد ہونا وکالت کی صحت میں ضروری نہیں ہے البتہ ایک قابل مسلمان وکیل کے ہوتے ہوئے غیر مسلم کو ترجیح دینا بہتر بھی نہیں ہوگا۔

(۳) چونکہ ایک وکیل اپنی صلاحیتوں اور وقت کو کسی امر کے لئے خرچ کرتا ہے، لہذا اس کے لئے اپنے موکل سے فیس لینا جائز ہے؛ لیکن اس میں وکیل کا اخلاقی فریضہ ہے کہ وہ دیانتداری اور تعاون علی البر کو مدنظر رکھ کر فیس طے کرے تا کہ نظام انصاف میں خلل نہ پڑے۔

نیز مقصد وکالت کے بدل جانے کی وجہ سے اس پر مرتب ہونے والے حکم میں بھی تبدیلی آجاتی ہے؛ جس کی تفصیل اس طرح ہے:

(الف) وکیل اپنے موکل کا دفاع کر رہا ہو جبکہ اسے پتہ ہو کہ وہ جھوٹا ہے اور فریق مخالف ہی حق پر ہے، ایسی صورت میں وکالت کرنا حرام ہوگا۔

(ب) موکل ایسا شخص ہو جو اپنی کذب بیانی، دھوکہ دہی وغیرہ میں مشہور ہو، تو ایسے شخص کی طرف سے وکالت کرنا جائز نہیں ہوگا ورنہ جائز ہوگا۔

(ج) موکل ایسا شخص ہو جو اپنے دعویٰ کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جھوٹی دستاویزات یا جعلی گواہوں سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہو، تو ایسے شخص کی جانب سے بھی وکالت کرنا درست نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں اگر وکیل کو اطمینان ہو کہ اس مقدمہ میں یہ شخص جھوٹا نہیں ہے یا یہ کہ گواہ و دستاویزات پر وہ مطمئن ہو تو ایسی صورت میں وکالت کرنے میں کوئی

حرج نہیں ہے۔

(د)اسی طرح اگر وکیل کسی مقدمہ میں شریف ومعزز افراد کو محض ہتک عزت کی نیت سے عدالت میں طلب کرتا ہو تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا، ہاں! جرح کے سلسلہ میں طلب کیا جانا اس سے مستثنیٰ ہے۔

(ھ)ذاتی عداوت کی بنا پر کسی شخص کو عدالت میں بلانا اور اس طریقہ سے اسے ذلیل کرنا بھی وکیل کے لیے جائز نہیں ہے۔

(و)مقدمہ کو محض طول یا موکل سے مزید فیس حاصل کرنے کی غرض سے مقدمہ کو بالقصد ملتوی کرتے رہنا بھی جائز نہیں ہوگا۔

(د)

(۱)مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی ماتحتی میں ایسے دواخانے قائم کریں جہاں مردوں کے لئے مرد ڈاکٹرس اور عورتوں کے لئے خاتون ڈاکٹرس کا انتظام ہو۔

(۲)اور اگر اس طرح کا انتظام دشوار ہو تو اولا مسلمان امین طبیب تلاش کرے۔

(۳)اگر یہ بھی دشوار ہے تو چند شرطوں کے ساتھ خلاف جنس کی خدمات انجام دی جاسکتی ہے:

(الف) شدید عذر ہو اور متبادل موجود نہ ہو۔

(ب) مرض سے ہلاکت یا زیادتی مرض کا اندیشہ ہو۔

(ج) دوران علاج موضع مرض ہی کھولے، باقی حصہ مستور ہو۔

(د) نگاہیں بقدر ضرورت اور مقام ضرورت تک ہی محدود رکھے۔

(ھ) اگر مریضہ کا علاج ہے تو اس کا محرم بھی اس کے ساتھ رہے، محرم نہ ہو تو ایک دو ثقہ عورتیں ہو۔

(و) اگر مریض کا علاج ہے تو ممرضہ تنہا نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ کوئی دوسری ممرضہ یا اور کوئی خاتون ملازمہ ہو۔

(ھ)

(۱) خدا پاک کا مقدر کیا ہوا حلال وطیب رزق تلاش کرے، یہ اس کے لئے ضروری ہے۔

(۲) اگر یہ ہوٹل مسلمان کا ہے تو اس کے لئے قطعا یہ چیزیں جائز نہیں، اسی طرح وہاں کسی طرح کی ملازمت بھی جائز نہیں۔

(۳) اگر غیر مسلم کا ہے اور مسلمان کا تعلق ہوٹل میں شراب کی فراہمی یا حرام گوشت پیش کرنے اور دیگر حرام اشیاء سے قطعا نہیں تو وہاں ملازمت کرنا جائز ہوگا۔

(۴) اگر غیر مسلم کا ہے اور مسلمان کا تعلق ان حرام چیزوں سے ہے تو ملازمت مکروہ تحریمی ہے اور احتیاط اولی ہے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

خواتین کی ملازمت

یہ بات ظاہر ہے کہ اسلام نے خاندانی زندگی کے نظام کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ مرد باہر کے کام کرے اور خواتین امور خانہ داری کو انجام دیں، یہ یقیناً فطری اصول ہے، جو مردوں کے لئے بھی رحمت ہے اور عورتوں کے لئے بھی، نیز اس میں خاندانی نظام کی بقاواستحکام ہے، تاہم اس میں بھی شبہ نہیں کہ شرعی حدود میں رہتے ہوئے شادی سے پہلے ولی اور شادی کے بعد شوہر کی اجازت سے عورتوں کے لئے کسب معاش کی گنجائش ہے اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کے عہد میں اس کی نظیریں ملتی ہیں۔

موجودہ دور میں مغرب میں خواتین کے کسب معاش میں آنے کا رجحان خاصا بڑھ گیا ہے، اور مادی ذہن وفکر کے غلبہ کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ کمانے کے جذبہ نے اس رجحان کو تقویت پہنچائی ہے، اب چونکہ ہندوستان میں بھی خواتین کی تعلیم کی طرف توجہ بڑھی ہے، بلکہ بہت سی ریاستوں میں امتحانات کے نتائج میں لڑکیاں لڑکوں سے فائق ہوتی ہیں، اور تعلیم انسان کے لئے ملازمت کے مواقع پیدا کرتی ہے، اس لئے خواتین میں ملازمت کا رجحان یہاں بھی بڑھ رہا ہے، برادران وطن میں تو اس کا رجحان ہے ہی، مسلمان خواتین بھی اب اس میدان میں آگے بڑھ رہی ہیں، اس کا سبب جہاں زیادہ سے زیادہ کمانے کا جذبہ ہے، وہیں مسلمانوں کی معاشی پسماندگی اور بڑھتی ہوئی ضروریات بھی ایک سبب ہے، خاص کر جب کوئی عورت بیوہ یا مطلقہ ہو یا اس کا شوہر بے روزگار اور کاہل ہو تو اس وقت آبرومندانہ زندگی گذارنے کے لئے عورت خود کسب معاش پر مجبور ہو جاتی ہے۔

اس پس منظر میں درج ذیل سوالات ابھرتے ہیں جن پر روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے:

(۱) شریعت اسلامی خواتین کے لئے کسب معاش کو کس نظر سے دیکھتی ہے؟

(۲) کیا شریعت نے خواتین پر بھی نان نفقہ کی ذمہ داری رکھی ہے؟ (خواہ اپنا نفقہ ہو یا بچوں وغیرہ کا)

(۳) محض معیار زندگی بلند کرنے یا وقت گذاری اور سرمایہ واثاثہ پیدا کرنے کی غرض سے عورتوں کے لئے معاشی جدوجہد اختیار کرنے کا کیا حکم ہے؟ جبکہ گھر کی مالی حالت ایسی ہے کہ جس میں تنگی وترشی سے کام چل سکتا ہے اور چلتا ہے۔

(۴) خواتین کے لئے کسب معاش کی کوئی صورت اختیار کرنے میں کیا اس وقت بھی؛ جبکہ وہ اندرون خانہ ہی اپنی معاشی سرگرمیوں کو محدود رکھیں، اپنے ولی یا شوہر سے اجازت لینا ضروری ہوگا؟

(۵) اگر عورت کو کسب معاش کے لئے گھر سے باہر نکلنا پڑے تو کیا اس کے لئے ولی یا شوہر کی اجازت ضروری ہوگی؟ گھر سے نکلنا مسافت سفر یا اس سے زیادہ کے لئے ہو یا اس سے کم کے لئے، دن کے وقت ہو یا رات کے وقت ، ولی اس خاتون کی کفالت کرتا ہو یا نہ کرتا ہو، ان صورتوں میں حکم شرعی کے اعتبار سے کچھ فرق بھی ہوگا؟

(۶) خواتین کیلئے ملازمت کے سلسلہ میں شرعی حدود کیا ہیں؟

(۷) ملازمت کرنے والی خواتین اگر ایسے اداروں میں کام کریں (خواہ تعلیمی ادارے ہوں یا دوسرے) جہاں خواتین ہی خدمت انجام دیتی ہوں اور کام کی جگہوں میں مرد نہ ہوتے ہوں؛ البتہ ادارہ کے ذمہ دار مرد ہوں تو اس صورت میں پردہ کے کیا احکام ہوں گے؟

(۸) اگر عورت ایسی جگہ کام کرے جہاں مرد کارکن بھی ہوں تو اس وقت خاتون کارکنوں کے لئے پردہ کی کیا حدود ہوں گی؟ اس سلسلہ میں کیا سن رسیدہ خواتین اور جوان عورتوں کے درمیان فرق ہوگا؟

(۹) کیا اس کا بھی فرق ہوسکتا ہے کہ ایک کام کی انجام دہی میں عورت کا سامنا مردوں سے بہت زیادہ اور دوسرے کام کی انجام دہی میں کم ہے مثلا دوکان میں سیلز مین اور آفس میں یکسوئی سے بیٹھ کر کام کرنے میں فرق ہوسکتا ہے؟

(۱۰) ملازمت کی غرض سے عورت کا اپنے گھر اور اپنوں سے دور (خواہ اندرون ملک ہو یا بیرون ملک) مستقل قیام کا کیا حکم ہے؟

❖❖❖

خواتین کے لئے کسب معاش شرعی نقطۂ نظر

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی

سرمایہ دارانہ نظامِ زندگی کی بدولت بڑے شہروں میں بلکہ تقریباً عالمی پیمانے پر وہ حالات تیزی سے پیدا ہوتے چلے جارہے ہیں جن میں عورتوں کے لئے اپنی روزی آپ کمانا ناگزیر ہوجاتا ہے، جدید جمہوری نظام نے جس کی برکات زیادہ تر یورپ اور فرانس کے توسط سے مشرقی ممالک بلکہ پوری دنیا میں پہنچتی ہیں، ایک طرف عورتوں کیلئے سیاسی اوراجتماعی سرگرمیوں کے راستے کھول دیئے ہیں، دوسری طرف ایسے ادارات قائم کئے ہیں جہاں مرداورعورت کے اختلاط کی صورتیں لازمًا پیدا ہوتی ہیں، خواتین اب ایسے لباس میں نکل رہی ہیں کہ ہرعورت پرفلم ایکٹرس کا دھوکا ہوتا ہے، لباس کی عریانی، رنگوں کی شوخی، بناؤ سنگار کے اہتمام اورایک ایک ادا سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ صنفی مقناطیس بننے کے سوائے ان کا کوئی دوسرا مقصد زندگی ہی نہیں۔

انسانی اقدار کے تعین میں فیصلہ کن اگرکوئی چیز ہے تو وہ قوانین فطرت ہے، قوانین فطرت کے لحاظ سے انسانی ساخت جس چیز کی مقتضی ہواور جس چیز میں انسان کی صلاح وفلاح ہو وہی دراصل قدر کی مستحق ہے۔

اس حقیقت سے کوئی انکارنہیں کرسکتا کہ انسان ہونے میں مرداورعورت دونوں مساوی ہیں، تمدن کی تعمیراور تہذیب کی تاسیس وتشکیل اور انسانیت کی خدمت میں دونوں برابر کے شریک ہیں، دل ودماغ، عقل، جذبات، خواہشات اور بشری تقاضوں کے دونوں حامل ہیں، لیکن یہاں دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ کیا مرداورعورت دونوں کا حلقۂ عمل ایک ہو؟

دونوں ایک جیسے ہی کام کریں؟ دونوں پر زندگی کے تمام شعبوں کی ذمہ داریاں یکساں عائد کردی جائیں؟ تجربات شاہد ہے کہ یہ ناممکن ہے اسلیئے کہ ایسی رائے قائم کرنا اس وقت تک درست نہیں جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ دونوں کے نظام جسمانی بھی یکساں ہیں، دونوں پر فطرت نے ایک ہی جیسی خدمت کا بوجھ ڈالا ہے اور دونوں کی نفسیاتی کیفیات بھی ایک دوسرے کے مماثل ہیں، اب تک کے تمام سائنسی ریسرچ نے ان تینوں امر کی نفی کی ہے۔

اب اگر مرد اور عورت دونوں کی جسمانی و دماغی قوت مساوی بھی ہے، تب بھی فطرت نے دونوں پر مساوی بوجھ نہیں ڈالا ہے، جب حال یہ ہے تو کیا عدل کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت سے ان فطری ذمہ داریوں کی بجا آوری کا مطالبہ کیا جائے، جو صرف مرد کے ساتھ خاص ہے اور پھر وہ تمدنی ذمہ داریاں بھی اس پر مرد کے برابر ڈال دی جائے، جن کو سنبھالنے کیلئے مرد فطرت کی دیگر تمام ذمہ داریوں سے آزاد رکھا گیا ہے، اس سے کہا جائے کہ تو وہ تمام مشقتیں بھی برداشت کر جو فطرت نے تیرے اوپر ڈالی ہے اور پھر ہمارے ساتھ آ کر روزی کمانے کی مشقتیں بھی اٹھا یہ تو ظلم ہے، اور صرف عورت پر گھر کے باہر کی ذمہ داریاں ڈالنا ہی ظلم نہیں، بلکہ وہ ان مردانہ خدمات انجام دینے کی پوری طرح اہل بھی نہیں ہے، ان کاموں کیلئے وہی کارکن موزون ہوسکتے ہیں جن میں وہ اہلیت دائمی اور مسلسل ہو اور جن کی دماغی وجسمانی قوتوں پر اعتماد کیا جاسکتا ہو اور عورت دماغی وجسمانی اعتبار سے نسبتاً کمزور ہے، جیسا کہ حدیث نبوی ہے، آپ ﷺ کا ارشاد: ھن ناقصات العقل والدین سے واضح ہورہا ہے، لہذا عورت کو مردانہ کاموں کیلئے تیار کرنا عین تقاضۂ فطرت اور وضع فطرت کے خلاف ہے اور یہ چیز نہ انسانیت کے لئے مفید ہے نہ عورت کیلئے، چونکہ شریعت اور علم الحیات کی رو سے عورت کو بچہ کی پیدائش، پرورش اور دیگر امور خانہ داری کیلئے ہی پیدا فرمایا ہے، اس لئے نفسیات کے دائرے میں بھی اس کے لئے وہی صلاحیتیں ودیعت کی گئی

ہیں جو اس کے فطری وظیفہ کیلئے موزوں ہیں، یعنی محبت، ہمدردی، رحم وشفقت، رقت قلب وغیرہ۔

قرآن مجید نے انسانی فطرت کو کچھ اس طرح بیان فرمائی ہے: خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها وجعل بینکم مودة ورحمة. ترجمہ: بنادیئے تمہارے واسطے تمہاری قسم سے جوڑے، کہ چین سے رہو ان کے پاس اور رکھا تمہارے بیچ میں پیار اور مہربانی۔ (روم:۲۱) لتسکنوا الیها سے اس طرف اشارہ ہے کہ عورت کی ذات میں مرد کیلئے سرمایۂ سکون وراحت ہے، اور عورت کی فطری خدمت یہی ہے کہ وہ اس جدوجہد اور عمل وملازمت کی اس مشقت بھری دنیا میں سکون وراحت کا کوئی گوشہ اور سامان مہیا کرے، اسی طرح سورۂ احقاف میں فرمایا گیا: حملته امه کرها ووضعته کرها وحمله وفصاله ثلثون شهرًا. ترجمہ: پیٹ میں رکھا اس کو اس کی ماں نے تکلیف سے اور اس کو جنا تکلیف سے اور اس کا حمل میں رہنا اور دودھ چھوڑنا تیس مہینے میں ہے۔ (آیت نمبر ۱۵:)

یہ صنفی تعلق صرف زوجین کی باہمی محبت کا ہی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس امر کا بھی مقتضی ہے کہ اس تعلق سے جو اولاد پیدا ہو اس کے ساتھ بھی ایک گہرا روحانی پرورش اور تربیت کا تعلق ہو جیسا کہ آیت سے واضح ہو رہا ہے کہ عورت کا وظیفہ بچہ کی پیدائش اور اس کی پرورش بھی ہے۔

اسلام نے صنفی میلان کو خاندان کی تخلیق اور اس کے استحکام کا ذریعہ بنایا پھر اس کی اس طرح تنظیم فرمائی کہ خاندان میں مرد کی حیثیت قوّام کی ہے، یعنی وہ خاندان کا حاکم ہے، محافظ ہے، اخلاق اور معاملات کا نگران ہے، اس پر خاندان کیلئے روزی کمانے اور ضروریات زندگی فراہم کرنے کی ذمہ داری ہے، سورۂ نساء (آیت نمبر ٦) میں اس امر کو انتہائی صاف

،واضح اور بلیغ انداز میں یوں بیان فرمایا ہے کہ الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض وبما انفقوا من اموالهم. ترجمہ: مرد حاکم ہیں عورتوں پر اس واسطے کہ بڑائی دی اللہ نے ایک کو دوسرے پر اور اس واسطے کہ خرچ کئے انہوں نے اپنے مال۔

قوام کہتے ہیں ایسے شخص کو جو کسی کام یا نظام کا ذمہ دار اور چلانے والا ہو، آیت کریمہ میں جہاں مرد کی قوامیت اور فضیلت کو بیان فرمایا گیا ہے وہیں عورت اور مرد کے دائرۂ کار کی تقسیم بھی بیان فرمادی ہے کہ عورتوں کی تمام تر مالی ذمہ داریاں مردوں پر ہیں، کہ شادی سے پہلے تمام مصارف کی ذمہ داری باپ پر ہے اور شادی کے بعد شوہر پر، گویا آیت کریمہ میں ایک انتہائی اہم اصول زندگی بیان فرمایا ہے جیسا کہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں: '' عورت اپنی خلقت اور فطرت کے اعتبار سے نہ اس کی متحمل ہے کہ اپنے مصارف خود کما کر پیدا کرے، نہ اس کے حالات اس کے لئے سازگار ہیں کہ وہ محنت، مزدوری اور دوسرے ذرائع کسب میں مردوں کی طرح دفتروں اور بازاروں میں پھرا کرے، اس لئے حق تعالی نے اس کی پوری ذمہ داری مردوں پر ڈالدی، شادی سے پہلے باپ اس کا متکفل ہے اور شادی کے بعد شوہر۔ اس کے بالمقابل نسل بڑھانے کا ذریعہ عورت کو بنایا گیا ہے، بچوں کی اور امور خانہ کی ذمہ داری بھی اس پر ڈال دی گئی ہے جبکہ مرد ان امور کا متحمل نہیں ہوسکتا''۔

(معارف القرآن ج:۲،ص:۳۹۸)

اسی طرح نیک و بد عورت کے اوصاف بیان کرتے ہوئے بھی عورت کی ذمہ داری اور دائرۂ کار کی طرف اشارہ فرمادیا، ارشاد خداوندی ہے: فالصلحات قانتات حفظت للغیب بما حفظ الله یعنی نیک عورتیں وہ ہیں جو اطاعت کرتی ہیں اور اپنے نفس

کی اورشوہر کے مال کی حفاظت کرتی ہیں یعنی اپنی عصمت اور پاکدامنی کا پورا پورا لحاظ کرتی ہیں جوامورخانہ داری میں سب سے اہم ہے۔

احکام القرآن للشیخ ظفراحمد عثمانی (ج:۲،ص:۲۵۸) پر الرجال قوامون علی النساء الخ.. کی تفسیر میں مرقوم ہے: القوام والقیم واحد، والقوام ابلغ وھو القائم بالمصالح والتدبیر والتأدیب ، یعنی قوام اور قیم کے معنی ایک ہے لیکن قوام ابلغ ہے اورقوام وہ شخص ہے جو مصالح اور تدبیر منزل اورادب واخلاق کی اصلاح کا فریضہ انجام دیتا ہے، آگے فرماتے ہیں کہ ثم قال"وبما انفقوا من اموالھم" فی نکاحھن من المھور والنفقات الراتبة وھذا امر کسبی : یعنی مرد کی یہ حاکمیت اس سبب سے ہے کہ وہ اپنے اموال کو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے میں بطور مہر اورواجب نفقات خرچ کرتے ہیں اور یہ ایک کسبی امر ہے۔

الرجال قوامون علی النساء کے ماتحت علامہ صابونیؒ تحریر فرماتے ہیں "ای قائمون علیھن بالامر والنھی ، والانفاق والتوجیه کما یقوم الولاة علی الرعیة (بما فضل الله بعضھم علی بعض وبما انفقوا من اموالھم) ای بسبب ما منحھم الله من العقل والتدبیر، وخصھم به من الکسب والانفاق فھم یقومون علی النساء بالحفظ والرعایة والانفاق والتأدیب الخ.." (صفوة التفاسیر:ج:۲،ص:۹۵) کہ مرد عورتوں پر امرونہی کا اورانفاق ونصیحت کا فریضہ انجام دیتے ہیں جیسا کہ ولاة رعیت پر ذمہ دار ہوتے ہیں، اس سبب سے کہ اللہ تعالی نے مردوں کو عقل وتدبیر سے نوازا ہے، اسی وجہ سے کسب وانفاق کو مردوں کا خاصہ قرار دیا ہے، تو مرد یہ عورتوں کی حفاظت، رعایت، خرچ کرنا اورادب ونصیحت کی ذمہ داریاں انجام دیتے ہیں۔

فتح القدیر للشوکانی ج:۵،ص:۵۸۷ پر مرقوم ہے: (الرجال القوامون)

وھم ایضا یقومون بما یحتجن الیه من النفقة والکسوة والمسکن . وجاء بصیغة المبالغة فی قوله قوامون لیدل علی اصالتھم فی ھذا الامر (وبما انفقوا من اموالھم) ای بسبب ما انفقوا من اموالھم . ترجمہ: نیز مرد ذمہ دار ہیں عورتوں کی ضرورتوں کے جیسے کھانا پینا ، اوڑھنا ، پہننا اور رہنا سہنا اورقوامون کو مبالغہ کے صیغہ سے استعمال فرمایا تاکہ وہ مرد کی ان امور میں اصالت پر دلالت کرے الخ...

الغرض بما انفقوا من اموالھم اور حمله وفصاله ثلثون شھرا ، حملته امه الخ.. وغیرہ آیات کریمہ سے ثابت ہوتا ہے کہ مرد اور خواتین کا دائرۂ کار ان کی فطری ساخت کے مطابق ہے، نیز یہ خدائی تقسیم ہے اور چونکہ یہ امر ایک مسلم حقیقت ہے کہ عورت اور مرد کی تخلیق میں خالق کائنات نے فطری تفاوت رکھا ہے، اور ہر ایک کو ان صلاحیتوں سے بہرہ ورفرمایا ہے جو اس کے فرائض کے مناسب حال ہے، مردوں کے اوصاف عورتوں میں نہیں اور نہ عورتوں کے اوصاف مردوں میں ہیں، عورت کے کام کا میدان اس کا گھر ہے اور مرد کا میدان عمل گھر سے باہر، جو کام مرد کرسکتے ہیں عورت نہیں کرسکتی اور جو کام عورت کرسکتی ہے مرد نہیں کرسکتا ، ہر ایک کا دائرۂ عمل متعین ہے، مرد کا بوجھ عورت کے نحیف اور کمزور کندھوں پر ڈالنا یہ عورت پر ظلم ہے ، نیز اقتضائے فطرت اور وضع فطرت کے خلاف ہے، اور یہ چیز نہ انسانیت کیلئے مفید ہے نہ خود عورت کیلئے ، چونکہ علم الحیات یعنی بایولوجی کی رو سے عورت کو بچہ کی پیدائش اور پرورش ہی کیلئے بنایا گیا ہے ، اس لئے اس میں وہی صلاحیتیں ودیعت کی گئی ہیں جو اس کے فطری وظیفے کے لئے موزون ہوں ، یہ وہ تقسیم عمل ہے جو خود فطرت نے انسان کی دونوں صنفوں کے درمیان کردی ہے، کہ خاندان کیلئے روزی کمانا اس کی حمایت وحفاظت کرنا اور تمدن کی محنت طلب خدمات انجام دینا مرد کا کام ہو، بچوں کی پرورش، خانہ داری کے فرائض اور گھر کی زندگی کو سکون وراحت کی جنت بنانا عورت کا کام ہو۔

مرداورخواتین کادائرۂ عمل احادیث نبویہ کی روشنی میں:-

ترمذی شریف کتاب التفسیر باب من سورة التوبة حديث نمبر ۳۰۸۷ عن عمرو بن الاحوص الجشمی رضی الله عنه انه سمع النبیﷺ فی حجة الوداع یقول بعد ان حمد الله تعالی واثنی علیه وذكر ووعظ ثم قال: الا و استوصوا بالنساء خيراً فانما هن عوان عند كم ليس تملكون منهن شيئا غير ذلك ، الا ان يأتين بفاحشة مبينة الخ ...

مذکورہ بالا حدیث میں حجۃ الوداع کے جامع ومانع ،فصیح وبلیغ خطبہ کا ایک اقتباس ذکرفرمایا ہے، چنانچہ حضرت عمروبن الاحوص جشمی رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں کہ اس خطبہ میں آپ ﷺ نے اللہ تعالی کی حمد وثنا بیان فرمائی اور وعظ ونصیحت فرمائی اور پھر فرمایا کہ خوب سن لو، میں تمہیں عورتوں کے ساتھ بھلائی کی نصیحت کرتا ہوں ،تم اس نصیحت کوقبول کرلو، فانما هن عوان عند كم اس لئے کہ وہ خواتین تمہارے پاس تمہارے گھروں میں مقید رہتی ہیں،ليس تملكون منهن شيئًا غير ذلك یعنی اس کےعلاوہ شرعًا ان پرتمہارا کوئی مطالبہ نہیں ہے،اس حدیث سے بھی عورت کا کیا وظیفہ ہےاس کی صراحت ہوگئی کہ وہ امورخانہ داری کوگھروں میں رہ کرانجام دے گی ،دیگرکسب معاش وغیرہ اموران کے دائرۂ عمل سے خارج ہیں۔

صحیح بخاری کتاب الجمعة حديث نمبر۸۹۳ میں آپ ﷺ کا یہ فرمان موجود ہےجس میں عورت کے دائرۂ عمل کوصاف الفاظ میں یوں بیان فرمایاہے کہ المرأة راعية فی بیت زوجها یعنی عورت اپنے شوہر کے گھر کی نگہبان ہے،اس حدیث میں جہاں عورت کے دائرۂ کارکوواضح فرمایاہے وہیں اس سے پہلے مرد کے فریضہ کوبھی بیان فرمایاہے، چنانچہ ارشادنبوی ہے: الرجل راعٍ على اهل بيته یعنی مرداپنے گھروالوں کاراعی

اورنگہبان ہے۔

احادیث نبویہ میں جہاں حق الزوج علی المرأۃ کو بیان فرمایا گیا ہے وہاں عورت کی تمام ذمہ داریاں صراحۃً واشارۃً بیان فرمادی گئی ہیں، لیکن ان ذمہ داریوں میں کہیں بھی یہ ذکر نہیں ہے کہ عورت شوہر کو کما کر کھلانے پلانے اور لباس ومسکن کی ذمہ دار ہو؛ جبکہ اس کے برخلاف مرد کو ان امور کا ذمہ دار بنایا گیا ہے۔

عن معاویۃ بن حیدۃ رضی اللہ عنہ قال : قلت: یا رسول اللہ ﷺ ! ماحق زوجۃ احدنا علینا ؟ قال ان تطعمہا اذا طعمت وتکسوھا اذا کسیت ولا تضرب الوجہ ولا تقبح ولاتھجر الا فی البیت . (ابوداود شریف: کتاب النکاح، باب حق المرأۃ علی زوجھا، حدیث نمبر: ۲۱۴۲) ”حضرت معاویہ بن حیدہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس ﷺ سے پوچھا کہ یارسول اللہ ﷺ ! ہم لوگوں کی بیویوں کا ہم پر کیا حق ہے؟ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب تم کھاؤ تو ان کو بھی کھلاؤ اور جب تم پہنو تو ان کو بھی پہناؤ اور یہ کہ چہرہ پر نہ مارو اور برا بھلا مت کہو اور اس کو مت چھوڑو مگر گھر میں“۔

حضرت ابومسعود انصاریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:”اذا انفق المسلم نفقۃ علی اھلہا وھو یحتسبہا کانت لہ صدقۃ. (صحیح بخاری، حدیث نمبر: ۵۳۵۱ ، نسائی شریف: ۴۴۶۷) جب مسلمان اپنے اہل وعیال کے نفقہ میں خرچ کریں اور وہ اجر وثواب کی امید رکھے تو یہ اسکے لئے صدقہ ہے۔

صحیح مسلم :ج:۱،ص:۵۱۲ پر ہے: ولھن علیکم رزقھن وکسوتھن ” اور ان کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق تم پر واجب ہے“۔

اس جیسی کئی احادیث ہیں جس میں عورتوں کے مردوں کے ذمہ جو حقوق ہیں ان کا تذکرہ ملتا ہے اور اسی طرح مردوں کے حقوق عورتوں پر؛ لیکن کسی ایک روایت میں بھی علی

الاطلاق عورتوں پر کما کر مردوں کے نفقہ وسکنی کا تذکرہ نہیں ملتا، جبکہ عورتوں کیلئے مردوں پر نفقہ کے وجوب کی صراحت ہے، وہیں انفاق کی نسبت مردوں کی طرف فرما کر اس بات کو بھی واضح فرمادیا کہ انفاق وسکنی کیلئے کسب کی ذمہ داری مردوں کی ہے، کسب معاش، خاندان کی کفالت اور گھر سے باہر کی ذمہ داریوں کی تکمیل مرد کے ذمہ ہے اور بچوں کی پرورش وتربیت اور امور خانہ داری کی انجام دہی عورتوں کے ذمہ ہے اور یہ اس کی فطرت کی رعایت ہے۔

عورت ومرد کا دائرۂ کار فقہائے امت کی نظر میں:۔

ہمارے فقہائے احناف نے جہاں عورتوں کے نفقہ کے وجوب کے دلائل بیان فرمائے ہیں وہیں کسب کی ذمہ داری کو بھی صراحۃ، دلالۃ یا اشارۃ ذکر فرمایا ہے، ذیل میں اس جیسی عبارات کا تذکرہ کرتا ہوں:

(ا) علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ **فهو ان المرأة محبوسة بحبس النكاح حقًا للزوج ممنوعة عن الاكتساب بحقه فكان نفع حبسها عائدا اليه فكانت كفايتها عليه كقوله صلى الله عليه وسلم " الخراج بالضمان " ولانها اذا كانت محبوسة بحبسه ممنوعة عن الخروج للكسب بحقه، فلولم يكن كفايتها عليه لهلكت.** (بدائع الصنائع ج:۴،ص:۴۱۸) ، یعنی عورت قیدِ نکاح میں محبوس ومقید ہے جو شوہر کا حق ہے اور کمانے سے روک دی گئی ہے اور اس کے محبوس رہنے کا فائدہ شوہر کو حاصل ہوتا ہے، لہذا اس کی کفالت اسی پر ہوگی اس لئے کہ آمدنی ضمان کے عوض ہوتی ہے، اور اس وجہ سے کہ وہ شوہر کے حق کی وجہ سے محبوس ہے اور شوہر کے حق کی وجہ سے کسب معاش کیلئے نکلنے سے روک دی گئی ہے، اب اگر اس کی کفایت شوہر کے ذمہ نہ ہوتو وہ ہلاک ہوجائے گی۔

عبارت مذکورہ میں علامہ کاسانیؒ نے نفقہ کے وجوب کے عقلی دلائل کے ضمن میں

کسب معاش مرد کا دائرۂ کار اور اس کے واجبات میں سے ہے اس کی بھی صراحت فرمادی۔

(۲) ڈاکٹر وہبہ زحیلی الفقه الاسلامی وادلته: (ج:۷، ص:۷۷۳) پر العجز عن الکسب کے صفات بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ والعجز عن الکسب الایستطیع الانسان اکتساب معیشته بالوسائل المعتادة اللائقة به وله صفات هی : ان یکون انثی مطلقًا الخ.. عجز عن الکسب یہ ہے کہ انسان اکتساب کے لائق معتاد وسائل کے ذریعہ اکتساب کی وسعت نہ رکھتا ہو، اور اس کی چند صفات ہیں جو یہ ہیں کہ وہ مطلقا (بیٹی، بیوی، ماں) مؤنث ہو الخ....گویا عورت کے وظائف میں کسب معاش داخل ہی نہیں ہے، آگے صفحہ ۷۸۷ پر فرماتے ہیں کہ فهو ان المرأة محبوسة علی الزوج مقتضٰی عقد الزواج ممنوعة من التصرف والاکتساب لتفرغها لحقه .

عورت شوہر کے حق میں مشغول ہونے کی وجہ سے تصرف واکتساب سے روک دی گئی ہے، بلکہ ہمارے فقہائے کرام تو یہاں تک تحریر فرماتے ہیں، جیسا کہ صاحب فتح القدیر ابن ہمامؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ فالاناث علیه نفقتهن الی ان یتزوجن اذا لم یکن لهن مال ولیس له ان یواجرهن فی عمل ولاخدمة وان کان لهن قدرة. (ج:۴، ص:۲۱۷) عورتوں کا نفقہ باپ پر واجب ہے ان کی شادی ہونے تک، جب ان کے پاس مال نہ ہو اور باپ کیلئے جائز نہیں کہ وہ ان لڑکیوں کو کسی کام یا خدمت کیلئے اجرت (ملازمت) پر رکھے، اگرچہ لڑکیاں اس پر قادر ہوں۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی الفقه الاسلامی وادلته ج:۷، ص:۹۲۲ پر عجز عن الکسب کے صفات تحریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فان بلغ الغلام لا الانثی حد الکسب، کان للاب ان یؤجره او یدفعه الی حرفة لیکتسب منها وینفق علیه : ’’ لڑکا جب کمانے کے لائق ہوجائے نہ کہ لڑکی تو باپ کیلئے جائز ہے کہ اسے کسی مزدوری میں لگائے یا

کسی پیشے کیلئے بھیجے تا کہ وہ کمائے اور لڑکے کی کمائی میں سے باپ اس لڑکے پر خرچ کرے لیکن لڑکی کے بارے میں یہ حکم ہے۔ وہ آگے مزید تحریر فرماتے ہیں:

اما الانثی فلا توجر للخدمة لما فیها من مخاطر الخلوة بها وهو لا یجوز شرعًا کہ لڑکی کو مزدوری یا خدمت کی ملازمت پر نہیں بھیج سکتا، اس وجہ سے کہ اس میں لڑکی کے ساتھ خلوت کے ڈھیر سارے خطرات ہیں جو شرعاً جائز نہیں ہے۔ آگے فرماتے ہیں:

لكن یجوز تعلیمها عند امرأة حرفة معینة مناسبة لها کخیاطة او تطریز اوغزل ونحوها : لیکن اس کو کسی عورت کے پاس اس کے مناسب کوئی معین ہنر سکھا سکتا ہے، جیسا کہ سلائی، ڈیزائن یا سوت (اون) بٹنا وغیرہ۔

غرض کہ عورت بحیثیت بیٹی، بیوی، ماں کسب کی ذمہ دار نہیں ہے بلکہ تینوں حالتوں میں اس کے نان نفقہ کی ذمہ داری مردوں پر ہی رکھی ہے، چنانچہ سب سے پہلے بیٹی کا حقِ نفقہ کس پر ہے؟ اس کا جائزہ لیتے ہیں۔

(۱) صحیح بخاری کتاب النفقات میں حضرت عائشہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت ہندہ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! ابوسفیان بخیل ہے، تو اگر میں ان کے مال میں سے کچھ لے لوں تو کیا مجھے گناہ ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: خذی مایکفیك وولدك بالمعروف. اتنا لے لیا کرو جو دستور کے مطابق تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کیلئے کافی ہو جائے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: فان ارضعن لکم فآتوهن اجورهن اگر وہ تمہارے بچے کو دودھ پلائے تو ان کو ان کا معاوضہ دے دو۔

(۲) اللہ تعالی نے رضاعت کی اجرت باپ پر واجب کی ہے، اور رضاعت کا تعلق نفقہ سے ہے۔ ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں کہ وہ تمام اہل علم جن سے ہم واقف ہیں ان کا

اس بات پر اتفاق ہے کہ باپ پر اس کے ان بچوں کا نفقہ واجب ہے جن کے پاس مال نہیں ہے، اور اس لئے کہ انسان کی اولاد اس کا جز ہے اور وہ اپنے باپ کا جز ہے، تو جس طرح اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے اوپر اور اپنی بیوی پر خرچ کرے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے جز پر اور اپنی بیوی پر خرچ کرے۔ (المغنی: ج:۱۱، ص:۳۷۳)

(۳) علامہ کاسانی کچھ اسی طرح تحریر فرماتے ہیں:

واما سبب وجوب هذه النفقة ؛ اما نفقة الولادة فسبب وجوبها هو الولادة لان به تثبت الجزئية والبعضية، والانفاق على المحتاج احياء له ويجب علىٰ الانسان احياء كله وجزئه. (بدائع الصنائع: ج:۴، ص:۳۱)

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ بہر حال اس نفقہ کے وجوب کا سبب؛ تو اولاد کے نفقہ کے وجوب کا سبب ولادت ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے جزئیت اور بعضیت ثابت ہوتی ہے، اور محتاج پر خرچ کرنا اس کو زندگی بخشنا ہے اور انسان پر اپنے کل اور جزء کو زندہ رکھنا واجب ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ہمیں ایک فقیہ بھی ایسا نہیں ملا جو اس کا قائل ہو کہ نابالغ اولاد کا نفقہ باپ پر مستحب ہے، بلکہ تمام فقہاء باپ پر نفقہ کے وجوب کے قائل ہیں۔

(۴) علامہ ابن حجر عسقلانیؒ تحریر فرماتے ہیں: **وذهب الجمهور الى ان الواجب ان ينفق عليهم حتى يبلغ الذكر اوتزوج الانثى ثم لانفقة على الاب الا ان كانوا زمنىٰ.** (فتح الباری: ج:۹، ص:۵۰۰)

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ لڑکے کا نفقہ بلوغ تک اور لڑکی کا نفقہ شادی تک باپ پر واجب ہے، اس کے بعد باپ پر نفقہ نہیں الا یہ کہ وہ معذور اور اپاہج ہوں۔

لیکن نفقہ کے باب میں لڑکی کی جو خصوصیت ہے، وہ لڑکے کی نہیں ہے بلکہ لڑکے

پراس کوفوقیت دی گئی ہے۔

صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ لڑکے کو باپ اس وقت تک نفقہ دے گا جبکہ وہ کمائی کے لائق ہوجائے اگرچہ بالغ نہ ہو،لیکن لڑکی کے سلسلے میں باپ ایسانہیں کرسکتا،اسلئے کہ لڑکیوں کے پاس اگر مال نہ ہوتو شادی ہونے تک ان کا نفقہ باپ پرواجب ہوگا اور باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ انہیں اسکے لئے کسی کام پرلگائے،عبارت اس طرح ہے: فاما ان يكون لهم مال او لا فان لم يكن فعليه نفقتهم الى ان يبلغ الذكر حد الكسب وان لم يبلغ الحلم فاذا كان هذا ، كان الاب ان يؤاجره وينفق عليه من اجرته وليس له فى الانثى ذلك. (ج:٤،ص:٢١٧)

اس سے قبل اسی صفحہ پرفرماتے ہیں: اذا طلقت وانقضت عدتها عادت نفقتها على الاب. اگرعورت کوطلاق دی جائے اوراس کی عدت ختم ہوجائے تواس کا نفقہ باپ پرلوٹ آئے گا۔ الفقه الاسلامی وادلته ج:۷،ص:۷۲۴ پرعجز عن الكسب کی صفات میں سے ایک صفت بیان فرماتے ہیں: الانوثة : تجب نفقة البنت الفقيرة على ابيها مهما بلغت حتى تتزوج......... فاذا طلقت عادت نفقتها على الاب ، ولا يجوز للاب ان يجبرها على الاكتساب.

عبارت مذکورہ سے معلوم ہوا کہ شادی تک نفقہ کا وجوب واستحقاق لڑکی کی خصوصیت ہے اوراس کی وجہ یہ ہے کہ لڑکی پرکسب کی ذمہ داری نہیں ہے، بلکہ لڑکے کا نفقہ بالغ ہونے اورکمائی پرقادرہونے تک ہی واجب ہے،اس کے بعد نفل ہوگا اوراس کی وجہ یہ ہے کہ کسب معاش مرد کا وظیفہ ہے،الحاصل لڑکی کا نفقہ باپ پرشرعا اس وقت تک واجب ہے جب تک کہ اس کی شادی نہ ہوجائے ،شادی کے بعد عورت کی کفالت کی ذمہ داری شوہر کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔

عورت بحیثیت بیوی اوراس کا نفقہ:-

شوہر پر بیوی کے وجوب کے بہت سارے دلائل ہیں جن میں سے بعض کا ذکر گذر چکا ہے،اس کا اعادہ کرنا مناسب نہیں ہے،جیسا کہ الرجال قوامون الخ...

(ا) وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف : یعنی باپ پر ماؤں کا کھانا اوران کا کپڑا واجب ہے۔

(۲) اورحدیث پاک جس کا ذکر ہو چکا ہے ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف ''اوران کا کھانا اور پینا دستور کے مطابق واجب ہے''۔

(۳) یہ اوراس کے علاوہ دیگر نصوص کی وجہ سے اس مسئلہ میں فقہائے امت کا اتفاق ہے،ابن قدامہ المغنی میں تحریر فرماتے ہیں: اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیویوں کا نان نفقہ شوہروں پر واجب ہے۔

(۴) كتاب النفقات للخصاف ص:۳۲پرمرقوم ہے: قلت ارأيت المرأة هل تجب لها على زوجها نفقة قبل ان يدخل بها ؟ قال : نعم : پوچھا گیا اس عورت کے بارے میں جس سے شوہر نے دخول نہیں کیا ہے کہ کیا عورت کا نفقہ شوہر پر واجب ہے؟ کہا کہ واجب ہے۔

صاحب ہدایہ باب النفقۃ میں فرماتے ہیں: قال (النفقة واجبة للزوجة على زوجها الخ.. بیوی کے لئے شوہر پر نفقہ واجب ہے۔

خلاصہ یہ کہ پھر جب عورت ماں بنتی ہے تو اس کی کفالت کی ذمہ داریاں اولاد پر عائد ہوتی ہیں۔

ماں کا حق نفقہ:-

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: اما نفقة الوالدين فلقوله

عزوجل (۱) وقضی ربك الا تعبدوا الا ایاہ وبالوالدین احسانا ای امر ربك وقضی الا تعبدوا الا ایاہ امر سبحانه وتعالی ووصی بالوالدین احسانا. (بدائع الصنائع: ج:۴،ص:۳۰) والدین کا نفقہ اللہ عزوجل کے اس فرمان کی وجہ سے وقضی ربك الخ ... یعنی تیرے رب نے حکم دیا اور فیصلہ فرمایا کہ صرف اسی کی عبادت کرو اور اس نے حکم دیا اور وصیت فرمائی کہ والدین کے ساتھ احسان کرو۔

نیز آگے فرماتے ہیں: ووصینا الانسان بوالدیه حسنا ؛ وقوله ان اشکر لی ولوالدیك، والشکر للوالدین هو المکافاة لهما. امر سبحانه وتعالی الولدان یکافئ لهما ویجازی بعض ما کان منهما الیه من التربیة والبز والعطف علیه والوقایة من کل شر ومکروہ ،اوراس فرمان کی وجہ سے کہ ہم نے انسان کو حکم دیا کہ اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کرے اوراس فرمان کی وجہ سے کہ میرا اور اپنے والدین کا شکرادا کر،اور والدین کا شکریہ ہے کہ ان کا بدلہ چکاوے،اللہ تعالی نے حکم دیا لڑکے کو کہ والدین کی مکافات کرے اور بدلہ چکاوے بعض ان احسانات کا جو والدین کی جانب سے اس پر ہوئے ہیں یعنی اس کی تربیت، دودھ پلانے کا انتظام،اس پر شفقت اوراس کو ہر شر اور ناپسند امور سے بچانا وغیرہ۔آگے تحریر کرتے ہیں کہ والدین کا نفقہ واجب ہے اس فرمان کی وجہ سے(وصاحبهما فی الدنیا معروفا وهذا فی الوالدین الکافرین فالمسلمان اولیٰ) اوروالدین کے ساتھ دنیا میں بھلائی کے ساتھ رہو، یہ کافر والدین کے متعلق ہے،تو مسلمان والدین بدرجۂ اولی نفقہ اور بھلائی کے مستحق ہیں۔

(۲) تقریباً اسی طرح کی عبارت الفقہ الاسلامی ج:۷،ص:۸۳۰ پر بھی ہے۔

(۳) فتاوی ہندیہ: ج:۱،ص:۵۶۴ پر تحریر ہے: قال ویجبر الولد الموسر علی نفقة الابوین المعسرین مسلمین کانا او ذمیین قدرا علی الکسب اولم

یقدرا الخ...   خوشحال لڑکے کو تنگ دست والدین مسلمان ہو یا ذمی ہو، کمانے پر قادر ہوں یا نہ ہو، ان کا نفقہ ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

اور بھی کئی روایات اور فقہی عبارات ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ماں کا نفقہ خوشحال اولاد پر بالترتیب واجب ہوتا ہے۔

بہرحال نفقہ کو موضوع بحث بنا کر اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ عورت کو کہیں بھی خودکفیل بننے کیلئے کسب وکمائی اور ملازمت وحرفت میں لگنا واجب نہیں کیا گیا ہے، کیوں کہ کسب معاش اپنی کفالت اور نان نفقہ کیلئے ناگزیر ہے؛ لیکن عورت کو اسکے تمام مراحل میں نفقہ کی تلاش اور فکر سے بالکل بے نیاز کردیا کہ نفقہ سے متعلق تمام ذمہ داریاں مردوں کے کندھوں پر ہے جیسا کہ صاحب فتح القدیر ابن ھمامؒ تحریر فرماتے ہیں: ولیس له ان یواجرهن فی عمل ولاخدمة وان کان لهن قدرة باپ کیلئے کسی کام یا خدمت میں اجرت کی غرض سے لگانا جائز نہیں ہے، اگرچہ کام کرنے کی یا ملازمت کی طاقت ان میں موجود ہو۔

آگے مزید فرماتے ہیں کہ فان لم یبلغ الحلم فاذا کان هذا کان للاب ان یواجره وینفق علیه من اجرته ولیس له فی الانثی ذلك. اگر لڑکے کے پاس مال نہ ہوتو حد کسب تک کیلئے باپ پر ان کا نفقہ واجب ہے اور جب کمانے کے لائق ہوجائے اگرچہ بالغ نہ ہوتو باپ پر واجب ہے کہ اسے مزدوری پر لگائے اور اس کی اجرت میں سے اس پر خرچ کرے، لیکن یہ بات لڑکی کے متعلق نہیں ہے۔ (کمانے کے لائق ہو تب بھی مزدوری نہیں کرواسکتا) اسی طرح کی عبارت خلاصہ کے حوالہ سے فتاویٰ ہندیہ   ج:۱،ص:۵۶۲ پر مرقوم ہے۔ (باپ کیلئے جائز نہیں ہے کہ اپنی اناث کو کسی کام یا خدمت کیلئے اجرت پر لگائے)

واما الاناث فلیس للاب ان یواجرهن فی عمل او خدمة، کذا فی الخلاصة .

ان فقہی عبارات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عمومی حالات میں خواتین کیلئے کسب معاش واجب اور ضروری نہیں ہے اور اسلامی نقطۂ نظر سے کسب معاش کی مکمل ذمہ داری مردوں کے شانہ پر ہے، البتہ بعض ناگزیر حالات میں ایک عورت کو بوقت ضرورت کسب معاش کیلئے نکلنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اب ہم اس کے متعلق چند روایت فقہیہ کا تذکرہ کرتے ہیں، چنانچہ البحر الرائق ج:۴،ص:۲۸۵ پر مرقوم ہے: قیام شغل المعیشة فیتقدر بقدره فمتی انقضت حاجتها لا یحل لها بعد ذلك صرف الزمان خارج بیتها. یعنی معتدۃ الموت دن میں یا رات کے کچھ حصّے میں کسب معاش کیلئے نکلتی ہیں، کیوں کہ اس کے لئے نفقہ نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر اس کے پاس بقدر کفاف نفقہ ہو تو وہ مطلقہ کی طرح ہو جائے گی، اب اس کے لئے نکلنا حلال نہیں ہے اور حاصل یہ ہے کہ نکلنے کی حلت کا مدار معیشت کے حصول کے سبب ہے، لہذا حلت بقدر ضرورت ہی رہے گی اور جیسے ہی ضرورت ختم ہو جائے گی اس کے بعد گھر سے باہر اوقات صَرف کرنا بھی حلال نہیں رہے گا۔

(۲) اسی طرح کی عبارت درمختار (کتاب النکاح، باب المهر، ج:۳،ص:۱۴۵) میں ہے: السفر والخروج من بیت زوجها للحاجة کہ اپنے شوہر کے گھر سے نکلنا اور سفر کرنا ضرورت کی وجہ سے ہوگا۔

(۳) تقریرات الرافعی علی رد المختار ج:۳،ص:۱۹ پر ہے: (قول الشارح للحاجة) ولغیرها لا تخرج ولو خالیة من الازواج للامر بالقرار فی البیوت، حاجت کے علاوہ کیلئے نہیں نکلے گی؛ اگرچہ شوہر والی نہ ہو اس وجہ سے کہ انہیں گھروں میں ٹھہرنے کا حکم ہے۔

(۴) الدر المختار (کتاب الطلاق باب العدة: ج:۳،ص:۵۳۶) میں ہے "(وتعتدان) ای معتدة طلاق وموت فی بیت وجبت فیه، لا تخرجان منه الا اَنْ

تُخرَجَ .... اولا تجد کراء البیت و نحو ذلك من الضرورات فتخرج لاقرب موضع الیہ" اور معتدۂ طلاق وموت اس گھر میں عدت گزارے گی جہاں واجب ہوئی ہے، وہ وہاں سے نہیں نکلے گی الا یہ کہ ان کو نکالا جاوے یا ان کو گھر کا کرایہ نہ ملے اور اسی جیسی کوئی ضرورت ہو تو گھر سے قریب کسی جگہ جا سکتی ہے۔

مذکورۂ بالا روایات فقہیہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت بعض ناگزیر حالات میں کسب معاش کی غرض سے باہر جا سکتی ہے۔

اب تک پوری بحث کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ کسب معاش عورت کے دائرۂ کار سے خارج ہے اور عورت پر کسی کا نفقہ واجب نہیں ہے کہ اس کے لئے کسب معاش اور معیشتی ذمہ داریاں اس پر واجب ہو بلکہ اس کی ذمہ داریاں تو امور خانہ داری اور دیگر تربیتی وگھریلو تنظیمی امور کی انجام دہی ہے؛ لیکن اگر کوئی عورت اپنی ان تمام ذمہ داریوں کی ادائیگی کے بعد بچے ہوئے وقت کو گذارتے ہوئے بور ہو جاتی ہے اور پھر وہ قدرے خود کفیل بننا چاہتی ہے کہ اپنے بھائی، باپ یا شوہر کے بوجھ کو ہلکا کرے تو شریعت نے اس کے لئے کچھ شریف اور گھریلو فنون وہنر سیکھنے اور اپنا روزینہ نکالنے کی گنجائش دی ہے اور مباح کا درجہ دیا ہے، جیسے کہ درج ذیل فقہی روایات اس پر شاہد ہیں۔

(۱) الفقه الاسلامی: ج:۷،ص:۹۲۴ پر مرقوم ہے: "فان اکتسبت من مهنة شریفة لا تعرضها للفتنة کخیاطة و تعلیم و تطبیب الخ..." اگر عورت کوئی ایسا شریف پیشہ اختیار کرے جسمیں کوئی فتنہ (اختلاط مرد وزن، وبے پردگی وغیرہ کا) نہ ہو، جیسے سلائی، تعلیم اور پیشۂ طبابت، اور اس روایت کو پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے دوبارہ ملاحظہ ہو۔

اما الانثی فلا توجر للخدمة لما فیها من مخاطر الخلوة بها وهو لا یجوز شرعًا لکن یجوز تعلیما عند امرأة حرفة معینة مناسبة لها، کخیاطة او

تطریز او غزل و نحوھا. بہرحال بیٹی کو خدمت کے واسطے اجرت پر نہیں دے سکتے اس وجہ سے کہ اس میں عورت کے ساتھ خلوت وغیرہ کے کئی خطرات لگے ہوئے ہیں اور وہ جائز نہیں ہے، لیکن اگر اس کو کسی عورت کے پاس عورت کے مناسب کوئی معین پیشہ کی تعلیم دی جائے، جیسے سیلائی، ڈیزائین یعنی بیل بوٹے لگانے کی، اون بننے کی اور اس کے مانند دیگر شریف پیشہ کی، تو یہ جائز ہے۔

ہم جب دور رسالت اور اس کے مابعد کی عورتوں کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو واقعات سامنے آتے ہیں کہ بعض عورتوں نے کچھ اپنے مناسب اور لائق پیشہ اور ہنر اختیار کئے تھے، جس کے ذریعہ وہ اپنے ضروری اخراجات کے بقدر کما لیتی تھیں، انہیں پاکدامن پارسا صفت عصمت وعفت کا ہر وقت خیال رکھنے والی خواتین میں سے آپ ﷺ کی رفیقۂ حیات، امت کی ام محترمہ، حضرت زینب بنت جحشؓ کا نام سرفہرست ہے۔

(۱) سیر اعلام النبلاء للامام الذھبی (ج:۲،ص:۲۱۳) میں ہے "و کانت زینب تعمل و تتصدق، والحدیث مخرج فی مسلم" حضرت زینب بنت جحشؓ خود کام کرتی تھیں اور (اپنی کمائی میں سے) صدقہ کرتی تھیں اور اس حدیث کی تخریج مسلم شریف میں ہوئی ہے۔

اس قصہ کو قدرے وضاحت سے عائشہ عبدالرحمٰن نے کتاب "نساء النبی" ص: ۱۷۰،۱۷۱ پر تحریر فرمایا ہے " قال رسول اللہ ﷺ: اسرعکن لحاقا بی اطولکن یدا ..... رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے بہت جلد مجھ سے ملنے والی وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ لمبے ہاتھ والی ہو۔

فکنا اذا اجتمعنا فی بیت احدانا بعد وفاۃ رسول اللہ ﷺ نمد ایدینا فی الجدار فنطاول، فلم نزل نفعل ذلک حتی توفیت زینب بنت جحش رضی اللہ

عنها ولم تكن باطولنا، فعرفنا حينئذ ان النبیﷺ انما اراد طول اليد بالصدقة وكانت زينب امرأة صناع اليدين تدبغ وتخرز وتتصدق فی سبيل الله. ’’تو ہم جب ہم میں سے کسی کے کمرہ میں جمع ہوتی تھیں آپ ﷺ کی وفات کے بعد،تو کس کا ہاتھ لمبا ہے یہ دکھلانے کیلئے ہم دیوار پر ہاتھ لمباتی تھیں،اور ایسا ہم برابر کرتی رہتی تھیں، یہاں تک کہ حضرت زینب بنت جحشؓ کی وفات ہوگئی،اور وہ ہم سے زیادہ لمبے ہاتھ والی نہیں تھیں، تواب ہمیں سمجھ میں آیا کہ نبی ﷺ کی مرادطول ید سے صدقہ تھی اورحضرت زینب بڑی دست کار تھی، چمڑے کو دباغت دیتی تھی،موتیوں میں سوراخ کرتی تھی اور(اس کی کمائی میں سے) اللہ کے راستہ میں صدقہ کرتی تھی۔ اوراسی واقعہ کو انہی الفاظ کے ساتھ اصابہ (ج:۳،ص:۹۳) میں بھی واقدی سے نقل فرمایا ہے۔

الغرض یہ واقعہ اوراس جیسے دیگر واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ عورت دست کاری اورایسے دیگر شریف اورمناسب پیشے اختیار کرے جواس کے دائرۂ کار میں یعنی امورخانہ داری اورتربیتی وظائف میں مخل نہ ہو،تواس کے لئے مباح ہے۔

بیوی اپنے گھر ہی میں کوئی اپنے مناسب پیشہ اختیار کرے تو کیا اس میں بھی شوہر کی اجازت ضروری ہوگی ؟ اس سلسلہ میں یہ بات یادرکھنا ضروری ہے کہ شوہر یا ولی عورت کی کفالت کررہے ہوں تو پھر عورت کیلئے اندرون خانہ یا بیرون خانہ دونوں صورتوں میں شوہر یاولی کی اجازت ضروری ہوگی ، کیوں کہ کسب معاش عام حالات میں عورت کا وظیفہ نہیں اوراس کے دائرۂ کار سے خارج ہے تو ایسے حالات میں زیادہ سے زیادہ مباح ہو اورشوہر کے حقوق کی رعایت اوراس کی اطاعت واجب ہے،توایک امر مباح کے حصول کے لئے واجب کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا،اسی وجہ سے تو شریعت نے نفل روزہ جیسی عبادت میں عورت کیلئے شوہر کی اجازت کو ضروری قرار دیا۔ چنانچہ الفقہ الاسلامی (ج:۷،ص:۳۳۵) میں ہے

”وعلى الزوجة طاعة زوجها اذا دعاها الى الفراش ولو كانت على التنور اوعلى ظهر قتب كما رواه احمد وغيره ما لم يشغلها عن الفرائض او يضرها........ ومن الطاعة : القرار في البيت متى قبضت معجل مهرها وهو تفرغها لشؤون الزوجية والبيت ورعاية الاولاد في الصغر والكبر ، فليس للزوجة الخروج من المنزل ولا الى الحج الا باذن زوجها ، لما روى ابن عمر رضي الله عنهما قال : رأيت امرأة اتت الى النبي ﷺ وقالت ”يا رسول ﷺ ! ما حق الزوج على زوجته ؟ قال : حقه عليها الا تخرج من بيتها الا باذنه ، فان فعلت لعنها الله وملائكة الرحمة وملائكة الغضب حتى تتوب او ترجع ، قالت: يا رسول الله ﷺ ! وان كان لها ظالماً ؟ قال: وان كان لها ظالماً ولان حق الزوج واجب فلا يجوز تركه بما ليس بواجب، آگے تحریر فرماتے ہیں: وليس للزوجة صوم نفل او تطوع الا باذنه لقوله ﷺ لايحل لامرأة ان تصوم وزوجها شاهد الا باذنه ،

’’زوجہ پر زوج کی اطاعت واجب ہے جبکہ وہ فراش کیلئے بلائے اگر چہ عورت روٹی پکارہی ہو یا کجاوہ کی پشت پر ہو، جیسا کہ امام احمد وغیرہ سے مروی ہے اور یہ امر اس وقت تک ہے جب تک کہ عورت کو فرائض سے غافل نہ کردے یا فرائض میں نقصان دہ نہ ہو.......اور یہ بھی طاعت ہے کہ عورت زوجیت اور گھر کے امور میں اور چھوٹی بڑی اولاد کے تربیتی امور میں مشغول رہے، بلکہ عورت تو اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر حج کی ادائیگی کی غرض سے بھی گھر سے نہیں نکل سکتی، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک عورت کو دیکھا جو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! شوہر کا اس کی بیوی پر کیا حق ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: شوہر کا حق بیوی پر یہ ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلے، اگر وہ (بغیر اجازت) نکلتی ہے تو اس پر اللہ تعالی اور

رحمت کے فرشتے اور غضب کے فرشتے لعنت کرتے ہیں، یہاں تک کہ توبہ کرلے یا گھر کو واپس آجائے، اس عورت نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ! اگر شوہر اس پر ظلم کرتا ہو تو؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر چہ وہ ظلم کرتا ہو۔

''اور اس وجہ سے کہ زوجہ پر زوج کی اطاعت واجب ہے لہذا اس واجب کو غیر واجب (یعنی گھر میں یا گھر سے باہر جا کر کسب معاش کی کوئی شکل اختیار کرنا جو زیادہ سے زیادہ مباح ہو) کی بنیا پر ترک کرنے کی اجازت نہیں ہے''۔

اور اسی طاعت واجبہ کی بنیاد پر عورت کو نفل روزہ جیسی عبادت کے لئے بھی شوہر کی اجازت کو ضروری قرار دیا، آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ کسی عورت کیلئے اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر (نفل) روزہ رکھنے کی اجازت نہیں ہے۔

آیت کریمہ الرجال قوامون جس کی تفصیل گذر چکی ہے کہ متعلق تفسیر قرطبی (ج:۵،ص:۱۶۹) میں لکھا ہے: قیام الرجال علی النساء هو ان یقوم بتدبیرها وتأدیبها، وامساكها فی بیتها ومنعها من البروز (الخروج) وان علیها اطاعته وقبول امره ما لم تكن معصية .

قیام الرجال علی نساء یہ ہے کہ مرد، خواتین کی نظم ونسق، انتظامی وتأدیبی ذمہ داری نیز اس کو گھر میں روکنے اور ظاہر میں نکلنے سے منع کرنے کی ذمہ داری انجام دے، اور عورت پر مرد کی اطاعت کرنا اور اس کا حکم ماننا جب تک کہ وہ معصیت کا حکم نہ کرے واجب ہے۔

''طاعة الزوج واجبة: قال احمد – فی امرأة لها زوج وام مریض– طاعة زوجها اوجب علیها من امها، الا ان یأذن لها'' (المغنی لابن قدامة ج:۸/ص:۲۰)

''شوہر کی اطاعت واجب ہے، امام احمدؒ نے اس حدیث کے متعلق فرمایا: جس کا شوہر ہو

اورایک بیمار ماں ہو، اپنی ماں کے مقابلہ میں اپنے شوہر کی اطاعت کرنا واجب ہے، ہاں اگر شوہر ماں کی خدمت وغیرہ کیلئے اجازت دے۔ درمختار: (ج:۳،ص:۱۴۵) میں ہے: فلا تخرج الا لحق لها او عليها او لزيارة ابويها كل جمعة اوالمحارم كل سنة ولكونها غاسلة او قابلة لا فيما عدا ذلك .

پھر یہ بات کہ جیسا کہ عورت کیلئے شوہر کی اطاعت کے وجوب پر نقلی دلائل ہیں وہی عقلاً یہ بات بھی وجوب طاعت کی دلیل کے طور پر مفہوم ہو رہی ہے کہ شوہر عورت کی کفالت کرتا ہے، نفقہ سکنیٰ کے انتظام اور دیگر آسائشی اور آرائشی سہولیات (جیسا کہ استطاعت ہے تو خادم وغیرہ) فراہم کرنے کا ذمہ دار ہوتا ہے، تو لازما ایسے مرد کی اطاعت عورت پر واجب ،لازم اور ضروری ہوگی، اس کا ہر کام اس کی نگرانی اور مشورہ سے ہوگا اور عورت مطلق العنان نہیں ہوگی۔

لہذا اناث جو باپ یا اپنے والی کی کفالت میں ہوتی ہے جو نفقہ، سکنیٰ ،لباس وغیرہ کے ساتھ ساتھ اس کی تعلیمی ،تربیتی اور پھر اس کے آنے والے شوہر کے حقوق اور دیگر امور خانہ داری کی تعلیم کا ذمہ دار ہوتا ہے، تو ایسے میں بیٹی وغیرہ اناث کیلئے بھی ہر کام میں اپنے باپ یا ولی کی اجازت اور مشورہ لینا ضروری ہوگا، تا کہ باپ یا ولی اسکے لئے کسب معاش کی اس شکل وصورت کو اختیار کرنے میں بھلائی ہے یا نہیں اس کا صحیح فیصلہ کر سکے تا کہ تأدیبی وتربیتی کوئی نقصان نہ ہو۔

خلاصہ یہ کہ اندرون خانہ وبیرون خانہ بیوی کے لئے اپنے شوہر اور بیٹی وغیرہ کیلئے باپ یا ولی کی اجازت لینا ضروری ہوگا۔

فیما دون الثلاث سفر میں خواتین کا محرم کے بغیر نکلنا:-

سفر میں عورت کے جان ومال اور عفت وعزت کی حفاظت کیلئے شریعت کا یہ

تاکیدی حکم ہے جس کو امام بخاریؒ نے اپنی صحیح (ج:۱،ص:۱۴۸) میں نقل فرمایا ہے:
وعن ابی هريرةؓ قال؛ قال النبی ﷺ : لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة " حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: حضوراقدس ﷺ نے ارشادفرمایا کہ کسی بھی عورت کیلئے جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو یہ حلال نہیں ہے کہ محرم کے بغیر ایک دن ایک رات کی مسافت کا سفر کرے۔

اس حدیث پاک میں خواتین کو ایک بہت ہی اہم حکم دیا گیا ہے کہ ایک دن، ایک رات کی مسافت کا سفر بغیر محرم کے نہ کرے، بعض روایات میں تو مطلق سفر کرنے کی بغیر محرم کے ممانعت وارد ہوئی ہے اور بعض روایات میں ہے کہ تین دن، تین رات کا سفر بغیر محرم نہ کرے، احتیاط کا تقاضہ تو یہی ہے کہ قریب کا سفر ہو یا دور کا، عورت بغیر محرم کے نہ جائے، خصوصًا اس زمانہ میں جو فتنوں کا زمانہ ہے، لیکن دیگر احادیث کے پیش نظر ایسے سفر کیلئے بغیر محرم کے نکلنے کی گنجائش ہے، جو تین دن، تین رات کی مسافت سے کم ہو، مگر بچنا اس سے بھی اولی ہے۔

علامہ شامیؒ کتاب الحج میں البحر الرائق کے حوالے سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جو سفر تین دن، تین رات کی مسافت سے کم ہو کوئی حاجت درپیش ہونے کی صورت میں اس کے لئے بغیر محرم کے چلے جانے کی گنجائش ہے، پھر لکھتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ ایک دن کی مسافت کیلئے بھی بغیر محرم یا شوہر کے سفر میں نکلنے کو مکروہ قرار دیتے تھے، اس کے بعد لکھتے ہیں: وينبغی ان يكون الفتوی عليه لفساد الزمان اور چاہئے کہ فتوی اسی پر دیا جائے۔ یہی مضمون فتاوی ہندیہ (ج:۵،ص:۳۶۶) میں ہے : ولا تسافر المرأة بغير محرم ثلاثة ايام فما فوقها و اختلفت الروايات فيما دون ذلك، قال ابو يوسف رحمه الله تعالى: هو اهون

من ذلك كذا فى المحيط. وقال حماد رحمه الله تعالى: لابأس للمرأة ان تسافر بغير محرم مع الصالحين والصبى والمعتوه ليسا بمحرمين والكبير الذى يعقل محرم كذا فى التتارخانية ، والفتوى على انه يكره فى زماننا هكذا فى السراجية . والله اعلم .

تو احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ تھوڑے بہت سفر کیلئے بھی عورت بغیر محرم یا شوہر کے نہ جائے ،اس لئے دنیوی سفر ہو یا دینی سفر، جو فرض نہ ہو اس کے لئے تین دن تین رات کے سفر سے کم کیلئے بھی عورت کو بغیر محرم کے جانے سے روکنا چاہئے اور اس کی اجازت نہ دی جائے، اور ہمارا تجربہ ہے کہ ہم کسی سواری پر مثلاً ٹرین یا بس وغیرہ میں سفر کرتے ہیں جہاں چند اوباشوں کے درمیان کوئی لڑکی ہوتی ہے، جو ان کی مذاق، چھیر چھاڑ کا نشانہ بنے بغیر نہیں رہ سکتی، وہ بچاری اس قدر مجبور اور بے بس ہوتی ہے کہ یہ جاننے کے باوجود کہ یہ لوگ میرے ساتھ یہ حرکت کس نیت سے کررہے ہیں، اس کے پیچھے ان کے کیسے کیسے گھناؤنے مقاصد اور ارادے ہوتے ہیں کچھ نہیں کرسکتی، ایسی واردات اور جرائم ایک نہیں ہزاروں کی تعداد میں آئے دن سننے اور پڑھنے میں آرہے ہیں جہاں تنہا کسی جگہ کا سفر کرنے والی خواتین کی عصمت لوٹی گئی اور اسمیں بسا اوقات جان بھی لے لیتے ہیں، لہذا بددین، بدتمیز، بدمعاش اور اوباشوں کے اس بدترین دور میں فیما دون الثلاث سفر کی بھی بغیر محرم کے عورت کیلئے اجازت نہ ہونی چاہئے۔

اب ہم جائزہ لیتے ہیں کہ آخر عورت کو گھر سے باہر ملازمت یا کسب معاش کیلئے نکلنے سے کیوں منع فرمادیا اور وہ کونسی قباحتیں، برائیاں اور خطرات ہیں، چنانچہ اولاً عورت کے دائرۂ کار میں کسب معاش اور اس کے لئے ملازمت اختیار کرنا ہے ہی نہیں، جیسا کہ ہم شروع میں اس بات کو تفصیلا بیان کرچکے ہیں، اور اسکے علاوہ دیگر امور بھی ہے جس پر ہم روشنی ڈالتے

ہیں جو کہ عورت کی عصمت وعفت اور معاشرہ کی صلاح و بہبود اور فساد و بدکاری سے معاشرہ کی حفاظت اور اس جیسے کئی امور جیسے ستر وحجاب کے متعلق نصوص قرآنیہ اور فرمودات رسول اللہ ﷺ نیز آئے دن ملازمت اورکسب معاش کیلئے نکلنے والی خواتین کے ساتھ پیش آنے والے ناقابل ذکر واقعات جنسی استحصال وغیرہ ہیں۔

عورت کو خدمت، ملازمت، اور حرفت وصنعت کیلئے بھیجنے کی ممانعت کے بارے میں اوّلاً چند فقہی صریح روایات کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے (۱) قال علماؤنا رحمهم الله: یکره استئجار الحرة او الامة للخدمة لانه یؤدی الی الخلوة بالاجنبية وانه منهی عنه ؛ وتاویله ماذکر فی النوازل: انها اذا آجرت نفسها من ذی عیال لایکره وانما یکره اذا خلا بها وبه یفتی. ''ہمارے علماءؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد عورت اور باندی کو خدمت کی غرض سے اجرت پر لینا مکروہ تحریمی ہے، اس وجہ سے کہ یہ خلوت بالاجنبیہ تک پہونچانے والا امر ہے، اور شریعت ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے اور نوازل میں اس کی تاویل یہ ذکر کی گئی ہے کہ اگر وہ ذی عیال کی خدمت میں اپنے کو اجرت پر دیتی ہیں تب تو مکروہ نہیں ہے، لیکن اگر اس کے ساتھ خلوت کے مواقع فراہم ہو رہے ہیں تو پھر مکروہ تحریمی ہے اور اس پر فتوی ہے۔

(۲) فتاوی علی هامش الهندیه : ج:۱،ص:٤٤٧ پر لکھا ہے : وان کان الولد بنتا لایملك دفعها الی غیر المحرم للخدمة لان للخلوة بالاجنبی حرام. اگر بیٹی ہو تو کسی غیر محرم کی خدمت (ملازمت) کیلئے بھیجنے کا باپ مالک نہیں ہے، کیوں کہ اجنبی کے ساتھ خلوت اختیار کرنا حرام ہے، اور ملازمت وغیرہ میں خلوت بالاجنبی ناگزیر، بلکہ اب تو جزو لاینفک کے درجہ میں ہے۔

(۳) الفقه الاسلامی وادلته کے حوالہ سے یہ عبارت گذر چکی ہے: اما

الانثی فلا تؤجر للخدمة لما فیھا من مخاطر الخلوة بھا وھو لا یجوز شرعا کہ عورت کوخدمت بالاجرت پرنہیں دیا جائے گا اس وجہ سے کہ خلوت بالاجنبی کے کئی خطرات ہیں جوشرعاناجائز ہے۔

(۴) درالمختار ج:۳،ص:۵۶۹ پرلکھاہے: (قوله بخلاف الاناث) فليس له ان يوجرهن فی عمل اوخدمة ، تتارخانية : لان المستاجر يخلو بها ، وذلك سيئ فی الشرع ، ذخيرة. یعنی عورت کوکسی کام یاخدمت کیلئے بطوراجرت نہیں دے سکتا،اس وجہ سے کہ مستاجراس کے ساتھ خلوت کرے گااورشریعت میں یہ حرام ہے۔

ایک ضرورت مند بیٹی کواپنا نفقہ خودکمانے اورخودکفیل بننے کی غرض سے بھی گھر سے باہرنکالنے کی ممانعت فرمادی اوراس کی علت خلوت بالاجنبی اوردیگردرپیش خطرات کوقراردیا اورواقع میں غیرمحارم کے ساتھ خلوت نشینی کی حرمت شریعت اسلامی میں بڑی شدت کے ساتھ وارد ہے۔

(۵)اللہ کےرسول ﷺ کاارشادترمذی شریف کتاب الفتن باب ماجاء فی لزوم الجماعة میں موجودہے: الا لایخلون رجل بامرأة الا کان ثالثھما الشیطان. خبردار!کوئی مردکسی عورت کےساتھ خلوت نشینی کرتاہےتوان دونوں کےساتھ تیسراشیطان ہوتاہے جوبرائی پراکساتاہے۔ارےشریعت نےتوشوہرکے بھائی (دیوریا چچاکابیٹاوغیرہ) کوبھی عورت کےساتھ خلوت نشینی سےمنع فرمایاہے، چنانچہ بخاری شریف کتاب النکاح باب لا یخلون رجل بامرأة الا ذو رحم محرم کے ماتحت آپ ﷺ کایہ ارشادنقل فرمایاہے"الحمو الموت" (عورت کےحق میں دیورموت ہے)۔

غیرمحارم سےخلوت نشینی سےحفاظت کی غرض سےاللہ تعالی نےعورتوں کواپنے گھروں کولازم پکڑنےکاحکم دیاہےاورزمانۂ جاہلیت کی طرح بناؤسنگارکرکے باہرنکلنے سے

منع فرمادیا ہے، چنانچہ سورۃ الاحزاب (آیت نمبر:۳۳) میں ارشاد ربانی ہے "وقـــرن فـــی بیـوتـکـن ولا تبـرجن تبرج الجاهلية الاولی" (اوراپنے گھروں میں ٹکی رہو، اوراگلے زمانۂ جاہلیت کی طرح بناؤ سنگار کے ساتھ نہ نکلا کرو)۔

(٦) ترمذی شریف کتـاب الرضاع ، باب ماجاء فی کراهية الدخول علی الـمغيبات کے تحت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے حوالہ سے آپ ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے "المرأة عـورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان" ''عورت سراپا پردہ کی چیز ہے، جب وہ نکلتی ہے تو شیطان اسے تا کتا ہے'' اور اسے حسین وجمیل کر کے دکھاتا ہے۔

(٧) ابوداود شریف کتـاب الادب، بـاب مشـی الـنسـاء مـع الرجال فی الطريق کے ماتحت آپ ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے "استأخرن فليس لكن اَنْ تَحْقُقْنَ الـطـريـق" تم عورتیں پیچھے ہو جاؤ کیوں کہ تمہارے لئے مناسب نہیں کہ درمیان راستہ سے چلو بلکہ راستہ کے کنارے کنارے چلو۔

(٨) ﴿١﴾ طبرانی: "الـمعجم الکبير" ج:٢٠، ص:٢١٠ پر آپ ﷺ کا یہ فرمان موجود ہے "لَاَنْ يَضرِبَ احدُكم فی رأسه بمخيط خير له من ان يمس امرأة لا تـحـل لـه" ''تم میں سے کوئی اپنے سر میں لوہے کی میخ چبھوئے یہ بہتر ہے اس سے کہ وہ کسی عورت کو چھوئے جو اس کے لئے حلال نہیں''۔ ﴿٢﴾ اس احتیاط کا اندازہ سورۂ احزاب کی اس آیت کریمہ سے بھی لگایا جا سکتا ہے "واذا سألتموهن متاعًا فاسئلوهن من وراء حـجـاب" ''اور جب تم ان (امہات المؤمنین) سے کوئی سامان مانگو تو پردے کی اوٹ سے مانگو''۔ ﴿٣﴾ احکام القرآن للجصاص (ص ج:٣، ص:٥٤٦) میں اللہ تعالی کے اس ارشاد "يـدنيـن عـليهن من جلابيـبـهـن" کے ماتحت لکھا ہے: قـال ابوبكر: فی هذه الآية دلالة عـلـی ان الـمـرأة الشابة مأمورة بستر وجهها ، واظهار الستر والعفاف عند

الخروج لئلا يطمع اهل الريب فيهن : اس آیت کریمہ میں اس بات کی دلالت ہے کہ نوجوان عورت کیلئے حکم ہے کہ وہ اپنے چہرے کا پردہ کرے، اور پردہ کرنا اور پاکدامن رہنا گھر سے نکلتے وقت ہے تاکہ ان میں اہل ریب کوئی طمع نہ کریں۔ ﴿۴﴾ تفسیر ابن کثیر : ج: ۳،ص:۶۸۴ پر مرقوم ہے: امر الله النساء اذا خرجن من بيوتهن فی حاجة ان يغطين وجوههن من فوق رؤسهن بالجلابيب ويبدين عينا واحدة. ''حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے مؤمنہ عورتوں کو حکم فرمایا کہ جب وہ اپنے گھروں سے کسی ضرورت کی غرض سے نکلے تو وہ اپنے چہروں کو ڈھانپ لے اپنے سروں کے اوپر سے جلباب کے ذریعہ اور ایک ہی آنکھ ظاہر کریں۔

(۹) مشکوۃ شریف ص:۲۷۰، باب النظر الی المخطوبة میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: لعن الله الناظر والمنظور اليه ''اللہ تعالی کی لعنت ہے نظر ڈالنے والے پر اور اس پر جس پر نظر ڈالی جائے۔

مجالس الابرار ص:۵۶۳ پر مرقوم ہے: فالمرأة كلما كانت مخفية من الرجال كان دينها اسلم لما روى انه عليه السلام قال لابنته فاطمة رضى الله عنها: اى شيئ خير للمرأة ؟ قالت رضى الله عنها ان لا ترى رجلا ولا يرها رجل. عورت جب تک مردوں سے چھپی رہے، اس کا دن محفوظ رہے گا، جبکہ سرورکائنات ﷺ نے اپنی لخت جگر پیاری بیٹی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ عورت کیلئے خوبی کی کیا بات ہے؟ لاڈلی بیٹی نے جواب دیا کہ نہ وہ کسی مرد کو دیکھے اور نہ کوئی مرد اسے دیکھے۔

یہ بات بھی خواتین کی ذمہ داریوں سے متعلق غور طلب ہے کہ جہاں مرد امر بالمعروف ونهى عن المنكر کے فریضہ کے ذمہ دار ہے وہیں قرآن وحدیث کی نصوص سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ مسلمان خواتین امر بالمعروف ونهى عن المنكر کے فریضے

کوشرائط وحدود کی رعایت کرتے ہوئے ادا کرنے کی پابند ہیں، بلکہ بعض لحاظ سے اس فریضہ کی ادائیگی کی اہمیت بہت زیادہ ہے، لیکن اسکے باوجود بازاراور عام مقامات میں بحیثیت محتسبہ عورت کی تقرری کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

چنانچہ ماسبق میں گذر چکا ہے کہ مرد عورت پر حاکم ہے، مردوں کی عورتوں پر سر پرستی ہے، اور مردوں کو وہ تمام معاملات انجام دینے کا ذمہ دار بنایا ہے جو مردوں کے دائرۂ کار میں آرہے ہیں، لہذا عورت کو بازار میں منصب احتساب پر فائز کرنے میں جہاں بے پردگی اوراختلاط بالرجال اور دیگر خطرات درپیش ہیں، وہیں مردوں، عورتوں اور تمام کائنات کے خالق و مالک کی تقسیم کو یکسر الٹ دینا لازم آتا ہے، اور بہترین تقسیم کار تو اللہ کی ذات ہے جیسا کہ سورۂ نمل (آیت نمبر:۸۸) میں ہے: صنع الله الذى اتقن كل شيئ انه خبير بما تفعلون. ''اللہ تعالی کی کاری گری جس نے ہر چیز کو مضبوط و مستحکم بنایا ہے، بلاشبہ وہ تمہارے کاموں کی پوری طرح خبر رکھتا ہے''۔ خلاصہ یہ ہے کہ تبلیغی کام کی وجہ سے بھی عورتوں کو بے پردہ ہونے کی اور غیر محرم سے باتیں کرنے کی اسلامی شریعت اجازت نہیں دیتی۔

ماسبق میں وقرن فی بيوتكن آیت کریمہ کا مفہوم گذر چکا ہے تو پھر عورت کو کیسے بحیثیت محتسبہ یا دیگر کسی غرض سے بازار یا کارخانوں اور ہوٹلوں میں گھنٹوں روکا جائے۔

اختلاط مرد وزن سے بچنے کیلئے بعض اسلامی احکام تک کی تبدیلی:-

شریعت اسلامی نے اختلاط مرد وزن سے بچنے کیلئے بعض احکام تک بدل ڈالے ہیں، اسے ان تمام فرائض وواجبات سے سبکدوش کیا گیا ہے، جو بیرون خانہ کے امور سے تعلق رکھنے والے ہیں، مثلاً جماعت کے ساتھ نماز واجب ہے، لیکن یہ وجوب عورتوں سے ساقط کر دیا گیا ہے، مردوں کیلئے مسجد میں نماز ادا کرنا افضل ہے جبکہ عورتوں کو یہ فضیلت گھر میں نماز ادا کرنے سے ملتی ہے۔

چنانچہ مشکوۃ المصابیح کتاب الصلوۃ باب الجماعۃ وفضلھا، فصل ثانی میں یہ روایت موجود ہے: عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال :قال رسول اللہ ﷺ :صلوۃ المرأۃ فی بیتھا افضل من صلوتھا فی حجرتھا، وصلوتھا فی مخدعھا افضل من صلوتھا فی بیتھا. (رواہ ابوداود) عبداللہ ابن مسعودؓ آپ ﷺ کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ عورت کا اپنے گھر میں نماز پڑھنا افضل ہے کمرہ میں نماز پڑھنے سے، اور اپنی کوٹھری میں نماز پڑھنا افضل ہے اپنے گھر میں پڑھنے سے۔

رد المحتار: کتاب الصلوۃ، باب الجماعۃ، مطلب اذا صلی الشافعی کے ماتحت لکھا ہے :(ویکرہ حضورھن الجماعۃ) ولو لجمعۃ وعید ووعظ (مطلقًا) ولوعجوزًا لیلا علی المذھب المفتی بہ لفساد الزمان . عورت کو جماعت میں حاضر ہونا مکروہ ہے اگر چہ جمعہ ہو، عید ہو اور وعظ وارشاد کی مجلس ہو، مطلقا اور اگر چہ بوڑھی ہو رات کے وقت، مفتی بہ مذہب کے مطابق فسادِ زمان کی وجہ سے۔

مبسوط سرخسی: کتاب الصلوۃ، باب الجمعۃ میں مرقوم ہے: المرأۃ کذلک مشغولۃ بخدمۃ الزوج منھیۃ عن الخروج شرعًا، لما فی خروجھا الی مجمع الرجال من الفتنۃ . اور عورت اسی طرح شوہر کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے نکلنے سے شرعًا روک دی گئی، اس وجہ سے کہ یہاں بھی اختلاط مرد وزن کا خطرہ ہے جو کہ فتنہ وفساد کا سبب ہے۔

اسی طرح عیدین میں شرکت سے بھی روک دی گئیں جیسا کہ مبسوط سرخسی کتاب الصلوۃ باب العیدین میں ہے "ولیس علی النساء خروج فی العیدین وقد کان یرخص لھن فی ذلک ، فاما الیوم فانی اکرہ ذلک یعنی للشوابّ منھن ، فقد امرن بالقرار فی البیوت ونھین عن الخروج لما فیہ من الفتنۃ ."

خواتین پر جہاد بھی فرض نہیں۔صحیح بخاری: کتاب الحج ،باب فضل الحج المبرور میں ہے”عن عائشة ام المؤمنین انها قالت: یارسول اللهﷺ !نرىٰ الجهاد افضل العمل ، افلا نجاهد؟ قال : لا لكُنَّ افضل الجهاد حج مبرور“ ماں عائشہؓ سے روایت ہے؛انہوں نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ ! ہم دیکھتے ہیں کہ جہاد افضل العمل ہےتو کیا ہم جہاد نہ کریں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:نہیں،تمہارے لئے افضل الجہاد حج مبرور ہے۔

اسی طرح بخاری شریف باب اتباع النساء الجنائز میں ہے کہ عورتوں کیلئے جنازوں کی شرکت بھی ضروری نہیں ، بلکہ اس سے منع فرمایا گیا ہے،اب یہ اختلاط ایک مرد سے ہو یا چند مردوں کے ساتھ ہو بہرحال حرام ہے، کسی جگہ مرد کارکنان زیادہ ہو،کم ہو، عورتوں کا سامنا بعض اوقات مردوں سے کم ہو،زیادہ ہو،کسی صورت میں اختلاط جائزنہیں۔

ملازمت کرنے والی خواتین تعلیمی ادارے مثلاً مدرسۃ البنات ،لڑکیوں کا اسکول یا دوسرے ادارے جیسے زچہ خانہ وغیرہ جہاں تمام خواتین ہی کام کرتی ہیں البتہ ادارے کے ذمہ دار مرد ہیں تو وہاں پر بھی ادارہ کے مرد ذمہ داروں سے شرعی پردہ کرنا ہوگا،خلوت وہاں پر بھی حرام ہے،ایسے واقعات بھی سامنے آئے ہیں کہ کمپنی یا ادارہ کے باس یعنی ذمہ دار بھی اپنے یہاں کام کرنے والی خواتین کا جنسی استحصال کرتے ہیں ، لہذا احتیاط ضروری اورواجب ہوگا، نیز پردہ کے باب میں سن رسیدہ خواتین اورجوان خواتین کے باب میں کوئی خاص فرق نہیں کیا گیا،البتہ بعض ضرورتی مواقع میں سن رسیدہ عورتوں کیلئے مردوں کی صفوف اورمجمع میں آنے کی گنجائش دی گئی ہے،چنانچہ فتاویٰ عالمگیری: کتاب السیر، الباب الاول میں ہے: اما العجائز اللا تی دخلن فی السن فلا بأس بان یخرجن فی الصوائف ونحوها من الجنود العظام ، ویداوین المرضیٰ والجرحی ویسقین الماء ویخبزن

ولکن لا یقاتلن .

عورت گھر سے باہر نکلے تو اس کے لئے پردہ کا اہتمام بھی نہایت ہی ضروری ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے: یدنین علیھن من جلابیبھن آیت کریمہ کی تفسیر، تفسیر ابن کثیر (ج:۳،ص:۶۸۴) میں اس طرح سے بیان فرمائی ہے: قال علی بن ابی طلحة عن ابن عباس رضی اللہ عنھما: امر الله نساء المؤمنین اذا خرجن من بیوتھن فی حاجة ان یغطین وجوھھن من فوق رؤوسھن بالجلابیب ویبدین عینا واحدة .

علی بن ابوطلحہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان فرمائی کہ اللہ تعالی نے مؤمنین کی عورتوں کو حکم دیا کہ جب اپنے گھروں سے کسی ضرورت کی غرض سے نکلو تو اپنے چہروں کو سروں کے اوپر سے جلباب سے ڈھانپ لو اور صرف ایک آنکھ کو ظاہر کرو (جس سے راستہ نظر آجائے)۔ اورعبیدہ سلمانی نے تو اس آیت کی تفسیر بتلاتے ہوئے اپنا چہرہ اور سر چھپا کر دکھلایا اور صرف بائیں آنکھ کو کھولے رکھا۔

واقعہ یہ ہے کہ پردہ کے متعلق شریعت محمدی میں بڑی تاکید فرمائی گئی ہے، خصوصًا آج کے اس عریانیت، فحاشیت، جنسی استحصالیت کے بدترین دور میں تو پردہ اور قرار فی البیت خواتین کیلئے قلعۂ حفاظت اور نہایت ہی ناگزیر ہے۔

شریعت اسلامیہ پردہ کے بارے میں اتنی حساس ہے کہ مصیبت کے وقت بھی اس کا ترک روا رکھنے کے حق میں نہیں ہے، چنانچہ ابوداود کتاب الجہاد میں حضرت قیس بن شماسؓ سے روایت ہے: قال: جائت امرأة الی النبیﷺ یقال لھا ام خلاد وھی متنقبة تسأل عن ابنھا وھو مقتول ؛ فقال لھا بعض اصحاب النبیﷺ : جئتِ تسألین عن ابنك وانت منقبة، فقالت: ان ارزأ ابنی فلن ارزأ حیائی، فقال رسول اللهﷺ: ابنك له اجرشھیدین قالت :ولم ذلك یا رسول اللهﷺ ؟ لانه قتله اھل

الکتاب. فرمایا کہ ایک صحابی عورت جن کو ام خلاد کہا جاتا تھا رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں اپنے بیٹے کے متعلق معلومات حاصل کرنے کی غرض سے حاضر ہوئیں، ان کا بیٹا شہید ہوگیا تھا، جب وہ آئیں تو اپنے چہرے پر نقاب ڈالے ہوئے تھیں، ان کا یہ حال دیکھ کر کسی صحابیؓ نے کہا کہ تم اپنے بیٹے کا حال معلوم کرنے آئی ہو اور نقاب ڈالے ہوئی ہو؟ حضرت ام خلادؓ نے جواب دیا کہ اگر بیٹے کے بارے میں مصیبت زدہ ہوگئی ہوں تو اپنی شرم وحیا کھو کر مصیبت زدہ نہ بنوں گی۔ (یعنی حیا کا چلا جانا ایسی مصیبت زدہ کرنے والی چیز ہے جیسے بیٹے کا ختم ہو جانا) ام خلادؓ کے پوچھنے پر حضورؐ نے جواب دیا کہ تمہارے بیٹے کیلئے دو شہیدوں کا اجر ہے، انہوں نے عرض کیا: کیوں؟ یارسول اللہ ﷺ! ارشاد فرمایا کہ اسے اہل کتاب نے قتل کیا ہے۔

اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ پردہ ہر حال میں لازم ہے، رنج ہو یا خوشی، غصہ ہو یا رضامندی، مصیبت ہو یا راحت، نامحرم کے سامنے، ہر حال میں پردہ ضروری ہے، حتی کہ مرض وغیرہ کا علاج کرانے میں بھی پردہ ضروری ہے، چنانچہ (مشکوۃ: ص:۲۶۸) بحوالۂ مسلم شریف روایت ہے: عن جابر رضی اللہ عنہ ان ام سلمۃ رضی اللہ عنہا استأذنت رسول اللہ ﷺ فی الحجامۃ فامر ابا طیبۃ ان یحجمھا، قال: حسبت انہ کان اخاھا من الرضاعۃ اوغلاماً لم یحتلم. " حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے حضورؐ سے سینگی لگوانے کی اجازت طلب کی، لہذا آنحضرت ﷺ نے ابوطیبہ کو حکم دیا کہ ام سلمہ کو سینگی لگادیں، یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد حضرت جابرؓ نے فرمایا کہ ابوطیبہ سے جو سینگی لگوائی تو میرے خیال میں اسکی وجہ یہ تھی کہ وہ حضرت ام سلمہؓ کے دودھ شریک بھائی تھے یا نابالغ لڑکے تھے۔

اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ عورت کے علاج کے سلسلہ میں بھی پردہ کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

شریعت اسلامیہ تو پردہ کے باب میں اس سے بھی کہیں زیادہ حساس ہے کہ غیر مسلم دائی یا نرس کو زچہ کے وقت بلایا جائے تو اس کے سامنے ستر کھولنا حرام ہے؛ کیوں کہ کافرہ عورت کے سامنے مسلمان عورت صرف منہ اور پہنچوں تک دونوں ہاتھ اور ٹخنوں سے نیچے دونوں پیر کھول سکتی ہے، ان کے علاوہ ایک بال کھولنا بھی درست نہیں ہے، جیسا کہ روایات فقہیہ میں اس کی صراحت ہے۔

حدیث پاک میں تو اندھے سے بھی پردہ کا حکم ہے جیسا کہ ترمذی شریف وغیرہ میں عبداللہ ابن ام مکتومؓ کا واقعہ حضرت ام سلمہ اور میمونہؓ کے ساتھ آپ ﷺ کی خدمت میں پیش آیا تھا۔

بہرحال اس دور فتنہ وفساد میں مامون رہنے کی کون گارنٹی دے سکتا ہے اور خوفِ فتنہ وفساد کی وجہ سے چہرہ کے پردہ پر تمام علمائے کرام متحد و متفق ہیں، بالفرض اگر چہرہ کا پردہ نہ ہو تب بھی اس دور فساد میں فتنہ کی وجہ سے واجب ہے، ایک فقہی قاعدہ ہے: لان درء المفسدة مقدمة علی جلب المنفعة.

غرض ہر طریقے سے عورت کے گھر سے نکلنے کو اور بے پردہ ہونے کو ناپسند کیا گیا ہے، اور اس کے لئے قانون اسلامی میں پسندیدہ صورت یہی ہے کہ وہ گھر میں رہے، امور خانہ داری کی طرف توجہ دیں اور اپنی عصمت وعفت کی حفاظت وصیانت کیلئے اسلام نے جو گھر کی کوٹھڑی اور پردہ کی شکل میں قلعۂ متین دیا ہے اسے مضبوطی سے تھامے رکھے۔

الغرض عورت مردوں کی طرح گھر سے باہر کام نہیں کر سکتی؛ کیوں کہ اس کا جسم کمزور ہے، اور وہ مردوں کی طرح بدنی طاقت وقوت نہیں رکھتی اور اس کے کئی اسباب ہیں:

(۱) حیض: ایک متعینہ مدت تک عورت کے ساتھ رہتا ہے، جس کی وجہ سے آرام وراحت کیلئے عورت مجبور ہو جاتی ہے، اور وہ خون نکلنے کی وجہ سے ایک دائمی اور مسلسل کمزوری

میں مبتلا رہتی ہے،جس کی وجہ سے عورت میں بیرون خانہ کام اور محنت کرنے کی صلاحیت ختم ہوجاتی ہے۔

(۲)حمل: پیٹ میں حمل کی وجہ سے جس شدت وسختی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، یہ عورت کو ہی معلوم ہے اور جیسے جیسے ایام بڑھتے جاتے ہیں عمل کی طاقت ختم ہوتی جاتی ہے اور اس کو حمل کی حفاظت کی غرض سے آرام کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔

(۳)ولادت اور نفاس: ان حالات میں بھی عورت کے جسم سے کافی خون بہہ جاتا ہے اور اس کی وجہ سے بھی عورت میں کافی کمزوری اور ضعف آجاتا ہے۔

(۴) تربیت اور رضاعت: اس کام میں وہ دوسال کا عرصہ صرف کرتی ہے، اس کی غذا میں بچہ بھی شریک ہوتا ہے، اس پوری مدت میں بچے کو ہر قسم کی سہولیات پہنچانے کا کام عورت کو ہی کرنا پڑتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ گھر کے کام کاج کی ذمہ داری بھی عورت پر ہوتی ہے، تو ایسے حالات میں ناممکن ہے کہ وہ دیگر امور ملازمت وخدمت وغیرہ کو گھر سے باہر رہ کر ادا کرسکے۔

گھر سے باہر کام نہ کرنے کے شرعی دلائل کا خلاصہ:-

(۱)عورت کیلئے شرعی پردے کی پابندی واضح دلیل ہے۔

(۲)چہرہ کو کھلا رکھنا حرام ہے، جو فتنہ کا باعث ہے، اور گھر سے باہر کام کرنے کیلئے اکثر منہ کھلا رکھنا پڑتا ہے۔

(۳)ملازمت یا دکان وغیرہ پر کام کرنے، اسی طرح ہوٹلوں، آفسوں کے استقبالیہ پر بیٹھتے ہوئے ہر خریدار یا ملاقاتی سے لچکدار، نرم نرم اور پرکشش لہجے میں بات کرنی پڑتی ہے، اور شریعت نے ایسی گفتگو سے منع فرمایا ہے، کیوں کہ عورتوں کی نرم کلامی، لچکدار گفتگو فتنہ انگیز ہوتی ہے، جو اچھے لوگوں پر بھی اپنا اثر ڈالے بغیر نہیں رہتی، جبکہ اسلام نے عورت کو عام مواقع

میں گفتگو میں قصداً نرمی ولطافت کی جگہ قدرے سختی اور روکھا پن اختیار کرنے پر ابھارا ہے، چنانچہ سورۂ احزاب (آیت نمبر:۳۲) میں فرمایا گیا: "فلا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبہ مرض " (اگر تم اللہ سے ڈرنے والی ہو) تو نرم گفتگو نہ کرو کہ جس کے دل میں (گناہ کی) بیماری ہو وہ لالچ کرنے لگے۔

اگر کسی نامحرم سے گفتگو کی ضرورت پیش آجائے تو بہت مختصر گفتگو کرے، ہاں نہیں میں گفتگو ختم کردیں، آواز پست رکھیں، لہجہ میں کشش پیدا نہ ہونے دیں۔ درمختار میں ہے: فإنا نجیز الکلام مع النساء للاجانب و محاورتھن عند الحاجة الی ذلك ولا نجیز لھن رفع اصواتھن ولا تمطیطھا ولا تلیینھا و تقطیعھا لما فی ذالك من استمالة الرجال الیھن و تحریك الشھوات منھن. "یعنی ضرورت کیلئے ہم اس بات کو جائز سمجھتے ہیں کہ عورت نامحرم سے گفتگو کرے لیکن اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ نامحرم سے بات کرتے ہوئے گفتگو کو لمبی کرتی چلی جائیں، یا نرم لہجہ میں بات کریں، یا بات میں لچک پیدا کریں، کیونکہ ایسا کرنے سے مردوں کے دل مائل ہوں گے اوران کی طبیعتوں میں ہیجان ہوگا"۔

(۴) بسا اوقات دوران ملازمت عورت خوشبو استعمال کرنے پر مجبور ہوتی ہے ،اور چونکہ خوشبو بھی جنسی جذبات برانگیختہ کرنے کے مؤثر اسباب میں سے ہے،تو عورتوں کو خوشبو استعمال کرنے سے روکا گیا، چنانچہ سنن نسائی (کتاب الزینة، باب مایکرہ للنساء من الطیب) میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے:"ایما امرأة استعطرت فمرت علی قوم لیجدوا من ریحھا فھی کذا و کذا یعنی زانیة. " جو بھی عورت خوشبو لگا کر مردوں کے پاس سے گذرے تا کہ لوگ اس کی خوشبو سونگھے تو وہ ایسی ویسی یعنی زانیہ ہے"۔

(۵) اجنبی مردوں کے ساتھ اختلاط جو حرام ہے اور باہر یعنی دفاتر ، فیکٹریاں

،کارخانوں میں کام کرنے میں اکثر اس کی نوبت آتی ہے۔

(٦)اظہار زینت اور اعضائے جسمانی کی نمائش حرام ہے" ولا یبدین زینتھن" جس میں اکثر خواتین ملوث ہیں اور باہر کام کاج کرنے میں ایسا ہوکر رہتا ہے۔

(٧)عورت ایک پردہ کی چیز ہے جس کی حفاظت لازمی ہے،عورت ہمیشہ اولاد ،گھر اور شوہر کے کاموں میں مصروف رہتی ہے اور یہی کام اس کی فطرت کے لائق ہیں، دیگر ملازمت اور بیرون خانہ رہتے ہوئے کام کرنا اس کی فطری ساخت کے خلاف ہے،عورت ایک فتنہ ہے، دیگر کام کرنے والے مردوں کیلئے بھی باعث فتنہ ہے۔

(٨) عورت کا ملازمت اختیار کرنا اور گھر سے باہر رہ کر کسب معاش کی فکر کرنا وظیفۂ کار کی تقسیم کے فطری اور خدائی قانون کے بھی خلاف ہے، اسلئے کہ خاوند یا سرپرست کفیل ہے اور نفقہ وغیرہ امور کو انجام دے رہا ہے، محسن انسانیت اور مدبر بے مثال نبی رحمت ﷺ نے اپنے دور میں اپنی لخت جگر سیدہ فاطمہؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان اپنے اپنے وظیفہ کی اس طرح تقسیم فرمادی کہ علیؓ گھر کے باہر کے کام سنبھالیں گے اور فاطمہؓ اندرون خانہ کی ذمہ داری سنبھالے گی۔

(٩) تنہا سفر کرنا جو عورت کیلئے ناجائز ہے، چاہے مسافت سفر ہو یا اس سے کم ہو۔

(١٠) اپنے گھر سے دور اجنبی جگہوں میں مہینوں مہینوں مردوں کے ساتھ رہنا یا مردوں سے متصل کمروں میں رہنا جو آج کے بدترین اور یقینی نہیں تو متوقع خطرات سے بھرپور دور میں کسی صورت میں جائز نہیں ہے، آئے دن ایسی عورتوں کی عزت لوٹنا یا اسے بہلا پھسلا کر اس امر خبیث کیلئے آمادہ کرنا اور پھر جنسی استحصال کے واقعات اور پھر اس کے نتیجہ میں ناجائز اولاد کی پیدائش ایک نہیں ایسی ہزاروں مثالیں ہیں، جس سے اب وہ ممالک بھی پریشان ہیں جو عورتوں کی ملازمت کے حق میں ہیں۔

جوعورت دورحاضر میں کام کاج کیلئے گھر سے دور رہتی ہے یا باہر نکلتی ہے؛ عام طور پر مردوں کے ساتھ اس کا اختلاط ہوتا ہے اور کئی ایک کے ساتھ تنہائی کی نوبت بھی آجاتی ہے جوکہ حرام ہے،اورعورت کے اخلاق،دین اورعزت ووقار کے منافی ہے۔

عورت فطری طور پر بناؤ سنگار کرنا،سونے چاندی سے آراستہ ہونا اورخوبصورت کپڑے پہننا پسند کرتی ہے، گھر سے باہر جب وہ کام کاج کرنے کے لئے نکلے گی تو اپنے کمائے ہوئے مال کا کافی حصہ اپنی زیب وزیبائش اورلباس وزیور پرصرف کرے گی ،اورفضول خرچی جیسے حرام کام کا ارتکاب کرے گی، نیز خود کفیل ہوگی تو سرپرست اورشوہر کی گرفت سے باہر نیز اس کی بالادستی اورقوامیت کوتسلیم کرنے سے بھی گریز کرے گی۔

بوقت ضرورت گھر سے باہر کام کرنے کی شرائط اورخلاصہ کلام:-

بعض حالات میں خواتین کیلئے گھر سے باہر نکلنا ضروری ہوجاتا ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ کسی عورت کا کوئی سردھرانہ ہو،والی یا محافظ خاندان کا افلاس،قلت معاش کے مسائل، بیماری،معذوری اورعورت کیلئے نان نفقہ کی کوئی سبیل نہ ہوایسے ناگفتہ بہ اورناگزیر حالات میں گھر سے باہر کام کرنے پر مجبور ہوجائے،شریعت کے قانون میں اس کی گنجائش ہے، چنانچہ بخاری شریف باب خروج النساء لحوائجهن میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے"قد اذن الله لكن ان تخرجن لحوائجكن" اللہ تعالی نے تم کو اپنی ضروریات کیلئے گھر سے نکلنے کی اجازت دی ہے،اور یہ اجازت جومحض حالات اورضروریات کی بنیاد پر دی گئی ہے، اسلامی نظام معاشرت کے اس قاعدہ میں کوئی ترمیم اورتنسیخ نہیں کرتی کہ عورت کا دائرۂ عمل اس کا گھر ہے، یہ تومحض وسعت ورخصت ہے،جیسا کہ فقہی قاعدہ ہے"اذا زال المانع عاد الممنوع". (شرح القواعد الفقهية :ص:١٣٥) اسی طرح دوسرا قاعدہ ہے "من اضطر الى مخالفة اصل او قاعدة فعليه تقليل المخالفة" وغیرہ۔

(۱) کسب معاش عام حالات میں خواتین کے دائرۂ کار سے خارج اور فطری وخدائی قانون اور عورت کی صلاحیت نیز اس کی ساخت کے مخالف ہے۔

(۲) نفقہ کی ذمہ داریاں؛ خواتین کو اس سے بے فکر رکھا گیا ہے۔

(۳) محض معیار زندگی کو بلند کرنے کی غرض سے کسب معاش کیلئے میدان میں آنا خود خواتین کے وظیفہ میں مخل ہے، اور اس کے نتیجہ میں کئی مخاطر، محرمات اور منہیات شرعیہ کی شکار ہوئی ہے، لہذا اس سے احتیاط ضروری ہوگا۔

(۴) اگر خاندان میں مرد کماتے ہیں پھر بھی ناکافی رہتا ہے اور عورت کیلئے معاش کا حصول ناگزیر ہو جائے تو اسے کوئی مناسب اور اس کی ساخت کے لائق شریف پیشہ اور ہنر کی ترغیب دی جائے، مثلاً کپڑے سینا، ڈیزائین بنانا، بیل بوٹے لگانا، چھوٹے بچوں یا خواتین کو اپنے گھر بلا کران کو تعلیم، ٹیوشن دینا، یا یہ نہیں ہو سکتا تو کسی ایسے ادارے میں کام کرنا جو خواتین سے متعلق ہو، مثلاً کوئی مدرسۃ البنات ہو جہاں بحیثیت معلّمہ یا خادمہ یا زچہ خانہ یا خواتین سے متعلق امراض کا شفاخانہ ہو، وہاں بحیثیت ڈاکٹر یا نرس یا خادمہ کام کرنا وغیرہ۔

(۵) خواتین کیلئے بیرون خانہ یا اندرون خانہ کسی بھی طرح کی سرگرمی میں حصہ لینے سے قبل اپنے سرپرست یا شوہر سے اجازت لینا ضروری ہوگا، اور جو کام بھی کرنا ہو وہ مباح اور جائز ہو جیسے مدرسۃ البنات، لڑکیوں کا اسکول یا صرف عورتوں والا اسپتال اور دیگر گھریلوں پیشے۔

(۶) خواتین کیلئے ملازمت کے سلسلے میں شرعی حدود یہ ہے کہ وہ اجنبی عورتوں کے ساتھ اختلاط سے بچے، کسی ایک کے ساتھ خلوت اختیار کرنے سے بھی بچے، بغیر محرم کے سفر نہ کرے، چاہے مسافت سفر تین دن تین رات سے کم ہو، عورت چاہے جوان ہو یا سن رسیدہ، پردہ کا پورا خیال رکھے، اپنے باس سے ہو یا دوکان میں موجود دیگر سیلز مین ہو، کوئی بھی

غیر محرم سے پردہ ضروری ہوگا، جو کہ پورے بدن اور چہرہ وغیرہ کو چھپانے والا ہو، البتہ کام کی جگہ میں جہاں صرف خواتین ہی خواتین ہو اور مرد بالکل نہ آتے ہو، حتی کہ ذمہ دار بھی تو وہاں **الا ما ظهر منها** کے ماتحت چہرہ اور ہتھیلیوں کو کھلا رکھنے کی اجازت ہوگی۔

(۷) عورت اپنے گھر سے دور تنہا بغیر محرم مستقل قیام نہیں کر سکتی مگر ایسے ادارے جو صرف خواتین کے ہیں، نیز جہاں ملازمت کے ساتھ خدمت دین اور خدمت خلق کی حیثیت بھی ہوتی ہے، مثلاً مدرسۃ البنات، لڑکیوں کے اسکول، خواتین والے اسپتال اور زچہ خانہ وغیرہ۔

(۸) اظہار زیب وزینت اور نمائش اعضاء سے بچے جو کہ باعث فتنہ ہے اور حرام بھی۔

(۹) لچکدار گفتگو سے بچے جس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، لہذا آفس، ادارے وغیرہ کے استقبالیہ پر عورت کے لئے بیٹھنا جائز نہیں، جہاں لچکدار گفتگو کے بغیر چل ہی نہیں سکتا۔ اسی طرح ہوائی جہاز میں بحیثیت خادمہ وغیرہ کی بھی اجازت نہیں ہوگی۔

(۱۰) خوشبوؤں کا استعمال کرنے سے گریز کرے اس لئے کہ خواتین کیلئے ممانعت ہے۔

هذا ما عندى والله اعلم بالصواب .

❖❖❖

سوال نامہ:

صکوک

تمہید:۔

معیشت وتجارت کو اسلامی اصول پر استوار کرنے اور اسلام کے معاشی اصول واحکام کو نافذ وجاری کرنے نیز ربوی وغرر سے پاک اقتصادی نظام کو فروغ دینے کی مخلصانہ اور مومنانہ کوششیں ایک مدت سے نظریاتی اور عملی سطح پر جاری ہیں اور الحمد للہ ان میں خاصی کامیابی حاصل ہورہی ہے، دنیا کے مختلف ملکوں میں غیر سودی بینک کاری اور اسلامی مالیاتی اداروں کے کامیاب تجربات ہورہے ہیں اور پوری دنیا میں مغرب کے معاشی نظام (جو ربوی، قمار، غرر وغیرہ پر مبنی ہے) کی کھلی ہوئی ناکامی دیکھنے کے بعد ماہرین معاشیات اسلام کے معاشی نظام کو واحد بہتر متبادل کے طور پر دیکھ رہے ہیں، ان حالات میں علماء کرام اور ماہرین اسلامی معاشیات کی ذمہ داری ہے کہ معیشت وتجارت کو اسلامی خطوط پر استوار کرنے اور سماج کی اقتصادی ضرورتوں کو پورا کرنے کیلئے شرعی متبادل پیش کریں اور مغربی معاشی نظام کی برائیوں اور خرابیوں سے بچتے ہوئے اسلام کے معاشی اصولوں پر مبنی مالیاتی اداروں کی خاکہ سازی کریں، غیر سودی بینکاری نیز اسلامی مالیاتی اداروں کے کاموں میں جو عملی دشواریاں پیدا ہوں ان کو کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں حل کریں، اسلامی مالیاتی اداروں کے اہم مسائل اور وسائل میں سے صکوک کا مسئلہ بھی ہے جو عملی طور پر اسلامی مالیاتی اداروں میں بڑے پیمانے پر مروج ہے اور اس کے تعلق سے بہت سے سوالات اور شبہات کھڑے ہوتے ہیں، اس پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے ''صکوک'' کو بھی

اگلے سیمنار کا موضوع بنانے کا فیصلہ کیا ہے۔

صکوک کا پس منظر:۔

حکومتیں ،حکومت کے مختلف شعبے، بڑی کمپنیاں ،غیر اسلامی مالیاتی ادارے اپنی غیر معمولی ضرورتوں کو پورا کرنے ، بڑے کاروبار یا ترقیاتی منصوبوں کو روبہ عمل لانے کے لئے بونڈس جاری کرتے رہے ہیں ، یہ سود بردار قرضے ہوتے ہیں جو قانون کی نگاہ میں قابل فروخت ہوتے ہیں، مثلا کسی بڑی کمپنی کو ہائی وے یا ڈیم کی تعمیر کے لئے (جس کا اس نے ٹھیکہ لے رکھا ہے) دس کروڑ روپیوں کی ضرورت ہے، یہ رقم سودی قرض پر حاصل کرنے کے لئے کمپنی ایک لاکھ بونڈس جاری کرتی ہے، ہر بونڈ ایک ہزار کا ہوتا ہے، بونڈ پر سالانہ شرح دوسو طے ہوتا ہے(مثلا دس فیصد یا آٹھ فیصد) جو حاملین بونڈس کو ملتا ہے، خواہ بونڈس جاری کرنے والی کمپنی کو اس پروجیکٹ میں نفع ہو یا نقصان، خواہ نفع کی شرح کتنی ہی زیادہ ہو حامل بونڈ کو وہی متعینہ سود ملتا ہے، یہ بانڈس قابل فروخت ہوتے ہیں، انہیں آسانی سے فروخت کیا جاسکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ بانڈس کی مذکورہ بالا شکل اسلام کی نظر میں جائز نہیں ہے، بانڈس سود بردار قرضے ہیں جن کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے، ان کی خرید وفروخت بھی جائز نہیں ہے، لیکن اس طریقہ پر حکومتوں اور کمپنیوں کو بڑی بڑی رقمیں حاصل ہوجاتی ہیں، جن کے ذریعہ وہ بڑے بڑے ترقیاتی کام انجام دیتی ہیں۔

دورحاضر کے اسلامی اقتصادیات کے ماہرین نے بانڈس کے جائز متبادل کے طور پر جو شکلیں تجویز کی ہیں ان میں صکوک اسلامیہ (اسلامی بانڈس) بھی ہیں جنہیں اسلامی عقود اجارہ، شرکت وغیرہ کی اساس پر ترتیب دیا گیا ہے۔

بحرین میں قائم عالمی ادارہ ”هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية

الاسلامی" (AAOIFI) نے بڑے غور وخوض کے بعد اسلامی عقود پر مبنی گیارہ صکوک استثمار طے کیے ہیں اوران کی شرائط وتفصیلات درج کی ہیں، یہ صکوک "المعاییر الشرعیة" کے سترہویں معیار میں درج ہیں، اس کا پورا متن آپ کی خدمت میں بھیجا جارہا ہے تاکہ بہ نظر غائر ان کا مطالعہ کرکے ان کے بارے میں اپنی مفصل رائے تحریر کریں، اگر صکوک کی کسی قسم کے بارے میں آپ کی رائے مختلف ہوتو اسے پوری تفصیل کے ساتھ مع دلائل لکھیں۔

(الف) صکوک کی عالمی ترقیاتی اہمیت کے پیش نظر اس کے اجراء میں کن شرعی امور کا لحاظ انتہائی ضروری ہے تاکہ حامل سود قرضہ جاتی بونڈس سے اس کی ماہیت ممتاز رہے اور ترقیاتی مقاصد بھی بہ حسن وخوبی حاصل ہوں؟

(ب) حاملان صکوک کے مالکانہ حقوق کی حفاظت نیز منافع کے جائز ہونے کے لئے کن قانونی وانتظامی تقاضوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، کیا اسکے لئے موقت ٹرسٹ بنانا کافی ہے اور ٹرسٹ بنانے کی شکل میں ارکان ٹرسٹ کا صکوک جاری کرنے والی کمپنی اور اس کے ڈائرکٹرس سے کیا رشتہ ہوگا؟

(ج) اسلامی صکوک جاری کرنے والی بعض کمپنیاں یا ادارے صکوک حاصل کرنے والوں کے منافع کو صکوک کی قیمت سے وابستہ کرکے اس طرح طے کرتے ہیں کہ حاملین صکوک کا نفع صکوک کی قیمت کا مثلاً دس فیصد سالانہ تک ہوگا، اگر اس سے زائد نفع حاصل ہورہا ہوتو زائد نفع صکوک جاری کرنے والی کمپنی یا ادارے کا ہوگا، صکوک میں اس طرح کی شرط عائد کرنا درست ہے یا نہیں؟ صکوک خریدنے والے افراد اگر اس شرط پر راضی ہوں تو کیا شرعاً اس کی گنجائش ہوسکتی ہے؟

(د) صکوک کو پرکشش بنانے کیلئے صکوک جاری کرنے والی بعض کمپنیاں یا ادارے اس

طرح کی شرط بھی رکھتے ہیں کہ اگر صکوک پر حاصل ہونے والا نفع جو حامل صکوک کومل رہا ہے صکوک کی اصل قیمت کے سات فیصد (مثلا) سے کم ہوتو صکوک جاری کرنے والی کمپنی یاادارہ اس فیصد کو اپنی طرف سے بہ طور قرض پورا کرے گا اور اگلے سالوں میں زیادہ نفع حاصل ہونے پر منافع میں سے اسے منہا کرے گا، کیا صکوک میں اس طرح کی شرط عائد کرنا درست ہے؟

(ھ) صکوک جاری کرنے والی بعض کمپنیاں یا ادارے اس بات کا ذمہ لیتے ہیں کہ اگر صکوک مارکیٹ ڈاؤن ہوا اور فروختگی اس قیمت پر بھی مشکل ہوگئی جو اس پر لکھی ہوئی ہے تو صکوک جاری کرنے والی کمپنی یا ادارہ ان صکوک کو ان پر لکھی ہوئی قیمت پر خرید لے گا، اس طرح کی صراحت اور ذمہ داری کا مقصد لوگوں کو ان صکوک کی جانب راغب کرنا ہوتا ہے، کیا صکوک میں اس طرح کی صراحت ہونے کے باوجود انہیں اسلامی صکوک کہا جا سکتا ہے؟

(و) صکوک جاری کرنے والی بعض کمپنیاں یا ادارے منافع میں سے احتیاط فنڈ قائم کرتے ہیں، مثلا صکوک کے ساتھ جو معاہدہ ہوتا ہے اس میں یہ صراحت ہوتی ہے کہ حاصل ہونے والے نفع کا دس فیصد احتیاط فنڈ میں جمع رہے گا، تاکہ آئندہ خسارہ ہونے پر یا نفع کی شرح بہت کم ہونے پر احتیاط فنڈ سے اس کی بھرپائی ہو سکے، کیا اسطرح کا فنڈ قائم کرنا شرعا درست ہے؟

(ز) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکومت کو یا کسی تھرڈ پارٹی کو کسی تعمیری یا ترقیاتی منصوبہ سے غیر معمولی دلچسپی ہوتی ہے، صکوک کی دستاویز میں حکومت یا وہ تھرڈ پارٹی یہ ذمہ لیتی ہے کہ اگر اس منصوبہ کے لئے جاری کردہ صکوک میں اصل سرمایہ کا نقصان ہوا یا نفع کی شرح اتنے فیصد سے کم رہی تو حکومت یا تھرڈ پارٹی اس کی بھرپائی اور تلافی کرے گی،

کیا حکومت یا تھرڈ پارٹی کی طرف سے اس طرح کا التزام شرعاً درست ہوگا؟ کیا اس طرح کی شرط کے باوجود صکوک اسلامی ہوں گے؟

(ح) کیا صکوک الاستثمار (اسلامی صکوک) کا اسلامی انشورنس کمپنیوں میں انشورنس کرانا درست ہوگا؟

❖❖❖

صکوک

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

موجودہ زمانہ میں اقتصادی سرگرمیاں اورتجارتی معاملات کا دائرہ بے حد وسیع ہوگیا ہےاوربعض ایسی پیچیدہ شکلیں پیدا ہوگئی ہیں جو پہلے زمانہ میں متعارف نہیں تھی ،موجودہ دور میں ہر شعبۂ زندگی میں تبدیلی آئی ہے، نظام معیشت ومعاشیات میں بھی دوررس تبدیلیاں ہوچکی ہیں،جس کے نتیجہ میں کچھ جدید مسائل بھی پیدا ہوگئے۔

جیسے آج کل انسانی زندگی میں کچھ ایسی بیوعات ،معاملات اورعقود وجود میں آچکے ہیں جو ایک دوانسان تنہا عمل میں نہیں لا سکتے ؛ بلکہ اس میں بہت سے آدمیوں کی شرکت ضروری ہوتی ہے، جیسے کمپنیاں اور مختلف حکومتی پروجیکٹ ،وجہ اس کی یہ ہے کہ آج کی دنیا صنعتی انقلاب کے بعدفنی ،سائنسی اوردیگرکئی اعتبار سے ترقی کررہی ہےاورگلوبلائیزیشن نے فاصلوں کوسمیٹ کررکھ دیا ہے، چنانچہ خریدوفروخت ، بین الاقوامی اور عالمی تجارتیں ،مختلف النوع ادارےاورکمپنیوں کانظام وغیرہ آج کی ضروریات اورجزولازم بن گئے ہیں،اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آج پورے عالم میں معاشی نظام سود پرمبنی ہے جن میں عموما پیسے روکنے والوں کاہی فائدہ مدنظرہوتا ہے۔

اس صورت حال کی بناء پر جوصورت بھی وجود میں آتی ہےتو اس کے ساتھ نئے مسائل بھی وجود میں آتے ہیں،نتیجۃً پیدا ہونے والے مسائل خصوصاً معیشت وتجارت کواسلامی خطوط پراستوارکرنے اورسماج کی اقتصادی ضرورتوں کوپورا کرنے کے لئے شرعی متبادل تلاش کرنے اوراسلامی معاشی اصولوں پرمبنی مالیاتی اداروں کاخاکہ پیش کرنے کی ضرورت پڑتی ہے،انہی مسائل میں سے ایک ’’صکوک‘‘ ہے۔

تعریف:

اس کو اردو میں بونڈس ، بونڈز ، انگریزی میں Bonds اور عربی میں ''سند'' کہتے ہیں۔

سند کا لغوی معنی ہے وہ چیز جس پر اعتماد کیا جائے اور اصطلاح میں ایسا چیک (بانڈ) جو قابل فروخت ہوتا ہے اور طویل المدت قرض کے طور پر آدمی کمپنی یا ادارہ کو روپیہ دیتا ہے، جس کی بناء پر اس کو عام ممبری حاصل ہو جاتی ہے، تو یہ بونڈ اس کا وثیقہ ہو جاتا ہے کہ حامل بونڈ اتنی رقم کے بقدر کمپنی میں شریک ہے، اب دوران مدت جو کچھ فوائد (منافع) حاصل ہوتے ہیں اس کو حامل بونڈ فیصد کے مطابق وصول کرنے کا حقدار ہو جاتا ہے، لیکن اب منافع کے بجائے سالانہ سود ہی دیا جاتا ہے جو عقد ہی کے وقت متعین ہو جاتا ہے اور ختم مدت پر اپنا دین وصول کرنے کا بھی وثیقہ ہے۔

ڈکٹور اشرف محمد دوابہ اس کی لغوی واصطلاحی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

السندات لغة : السندات جمع سند، والسند في اللغة: أي المعتمد، وسند الي الشيئ من باب دخل، استند اليه بمعني: واسند غيره.

السندات (Bonds) اصطلاحا: يمكن تعريف السند بانه صك قابل للتداول، يدين به حامله الشركة بمبلغ من المال، قدم على سبيل القرض طويل الاجل، يعقد عن طريق الاكتتاب العام ليمنحه حق الوصول على الفوائد المشروطة اثناء المدة المحدودة لبقائه، واقتضاء دينه عند انقضاء اجله. (الاستثمار والمضاربة في الاسهم والسندات: المبحث الرابع السندات، ص:۱۰۵، ط: دار السلام القاهرہ)

بونڈس کی اقسام :

(ا) السندات الحكومية Government Bonds

(۲) السندات العادية Ordinary Bonds

(۳)السندات الدائمة Perpetual Bonds

(۴) السندات ذات تاريخ الاستحقاق المحدد Regular Bonds

(۵) السندات الاسمية Nominal Bonds

(۶) السندات لحامله Bearer or Coupon Bonds

(۷) سندات علاوة الاصدار Issue Preminum Bonds

(۸) السندات ذات النصيب Lottery Bonds

(۹) السندات المضمونة Mortgage Bonds

(۱۰)السندات غيرالمضمونة Debenture Bonds

(۱۱) السندات القابلة للاستدعاء Callable Bonds

(۱۲)السندات القابلة للتحويل Convertilble Bonds

(۱۳) السندات القابلة للاستبداد Exchangeable Bonds

(۱۴)السندات لاتحمل معدلا للفائدة Zero Coupon Bonds

(۱۵) السندات متزايدة سعر الفائدة لاجل معلوم Deferred Bonds

(۱۶) سندات سعر الفائدة المعلوم Floating rate notes Bonds

(۱۷) سندات سعر الفائدة المتغير Stepped Coupon Bonds

(۱۸) سندات سعر الفائدة المرتبط بمستوى الاسعار Indexed rate Bonds

(۱۹)سندات المشاركة في الربح Profit Sharing Bonds

(۲۰) سندات الدخل Income Bonds

(۲۱) سنـدات الـمقـارضة الاسلامية Modaraba Islamic Bonds

(المشارکۃ والاستثمار:ص:۱۰۶)

بونڈس اورشیئرز میں فرق:

شیئرز Shares اور Bonds کے درمیان فرق اس طرح ہے:

(۱)شیئرز ہولڈر کمپنی کے حصہ دار ہوتے ہیں، جب کہ بونڈز خریدنے والے کی حیثیت کمپنی کے قرض خواہوں کی ہوتی ہے۔

(۲) کمپنی کا دیوالیہ ہونے یا اس کام کے رک جانے کی صورت میں بونڈز کے مالکین کا حق مقدم ہوتا ہے، جب کہ حصص رکھنے والوں (شیئرز ہولڈرز) کو حسابات کے تصفیہ تک انتظار کرنا پڑتا ہے۔

(۳)بونڈز (Bonds) شیئرز (Shares) کے مقابلہ میں زیادہ محفوظ تصور کئے جاتے ہیں، Bonds کے مالکین کو کمپنی کے نفع نقصان سے کوئی سروکار نہیں ہوتا، ان کے بونڈز پر متعین شدہ شرح سود ان کو ہر حال میں حاصل ہوتی رہتی ہے۔

(۴)شیئرز ہولڈر کے حصے کمپنی کے نفع نقصان سے متأثر ہوتے ہیں اور اسی کے تناسب سے ان کو کمپنی میں لگائے ہوئے اپنے مال کا منافع حاصل ہوتا ہے۔

(۵)بونڈز کی ادائیگی کے لئے ایک وقت متعین ہوا کرتا ہے، جب کہ حصص کے رقم کی واپسی اسی وقت ممکن ہے جب کہ حسابات کا تصفیہ ہو، البتہ شیئرز اور بونڈز کی ایک متعین قیمت (Value) ہوتی ہے، جو ان کے جاری ہونے کے وقت متعین کی جاتی ہے، اور اس مارکیٹ کی قیمت ہوتی ہے جو ملک کے سیاسی واقتصادی حالات، ان کی مانگ اور دوسرے

عوامل کے نتیجہ میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ (عصر حاضر کے فقہی مسائل: کمپنیوں کے شیئرز اور بونڈز، ص: ۲۴، ۲۵، ط: ایفا پبلیکشنز)

(۶) شیئرز ہولڈر کو ادارہ میں، اس کی AGM (سالانہ مٹنگ) اور عام مجالس میں شرکت کی اجازت ہوتی ہے، نیز وہ ادارہ کا کام دیکھنے کے لئے بھی آسکتا ہے، جب کہ حامل بونڈز کو اس طرح شرکت کی اجازت نہیں ہوتی، جیسا کہ ڈاکٹر اشرف محمد دوابہ لکھتے ہیں:

كما ان حامل السند ليس له ان يشارك باي صورة في ادارة الشركة، بعكس المساهم الذي له حق حضور الجمعيات العمومية ومراقبة مجلس الادارة. (الاستثمار والمضاربة في الاسهم والسندات: المبحث الرابع السندات، ص: ۱۰۶، ط: دار السلام القاهرہ)

شیئرز میں چوں کہ نفع میں شرکت ہوتی ہے، اسی طرح AGM اور دوسری عمومی مجلسوں میں حاضری کی شرکت ہوتی ہے، اس لئے عوام کو کبھی شیئرز لینے کے بجائے قرض دینے کی دعوت دی جاتی ہے اور یہ قرض عموماً سود پر ہی لیا جاتا ہے اور اس قرض کے تحفظ کے لئے کمپنی بونڈز کی شکل میں دستاویز جاری کرتی ہے، جو کبھی متعینہ مدت کے لئے ہوتا ہے اور کبھی طویل المدت ہوتا ہے اور ان دونوں صورتوں میں ان قرضوں پر سالانہ سود ملتا رہتا ہے، اگر بونڈ کا حامل دوران مدت بونڈز بیچنا چاہے تو بیچ بھی سکتا ہے۔

سطور بالا میں مذکورۃ الصدر اقسام میں مضاربہ بونڈز کے سوا تمام اقسام میں قرض خواہ کو قرض کے علاوہ جو سالانہ متعین نفع دیا جاتا ہے وہ سود ہے، جیسا کہ سوال میں بھی مذکور ہے۔

سود کی بنیاد ہی اس بات پر ہے کہ ایک شخص کی آمدنی یقینی اور دوسرے آدمی کی آمدنی موہوم اور غیر یقینی بنائی جائے، جیسا کہ سوال میں درج ہے کہ حامل بونڈ کو سالانہ شرح سود جو طے ہے وہ مل ہی جاتا ہے اور جس نے قرضہ لیا ہے، چاہے حکومت ہو یا اس کے شعبے یا کوئی کمپنی یا ادارہ، جب وہ اس قرض کی رقم سے کاروبار یا کوئی ترقیاتی منصوبہ روبہ عمل لائیں گے تو

ہوسکتا ہے کہ اس کو کاروبار میں نفع ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ نقصان ہو، دونوں باتیں ممکن ہے، اب اگر قرض لینے والا نقصان میں رہا تو اس کو متعین فیصد کے مطابق سود ادا کرنا لازم ہوگا اور اگر اس کو بہت زیادہ نفع ہوا تو اس صورت میں قرض دینے والا (حامل بونڈ) کا نقصان ہے، بہر حال سودی نظام کے ان ظالمانہ طریقوں میں ناانصافی پیدا ہونا لازم اور لابدی ہے، اس لئے اس کے خطوط اور ڈھانچہ میں کچھ ترمیمات اور کچھ شرعی امور کا لحاظ کیا جائے تو پھر جانبین میں عدل قائم رہے گا، ناانصافی ختم ہوگی اور ترقیاتی مقاصد بھی بحسن وخوبی حاصل ہوں گے۔

بیوع کی کچھ اقسام: شرکت، مضاربت وغیرہ کے اصول وفوائد:

اگر مذکور الصدر پروجیکٹ، کاروبار یا تجارت سود کے بجائے شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر ہو تو اس صورت میں نفع میں بھی تمام کی شرکت ہوگی، اس کا فائدہ شخص واحد یا چند افراد کے بجائے تمام لوگوں (دائن ومدیون) کو ہوگا، اس لئے اولا بیوعات کی ان اقسام ہی پر کچھ روشنی ڈالنا مناسب سمجھتا ہوں۔

مضاربت: مضاربت کا معاملہ دو فریق کے درمیان وجود میں آتا ہے اور دونوں منافع کے حصہ دار ہوتے ہیں، مضاربت یہ ہے کہ سرمایہ دار کسی شخص کو اپنا مال تجارت کی غرض سے دے تا کہ نفع میں مقررہ تناسب کے مطابق دونوں شریک ہوں، اس طرح مضاربت میں ایک فریق کی طرف سے مال اور دوسرے فریق کی طرف سے عمل اور محنت پائی جاتی ہے۔

دوسرے معاملات کی طرح مضاربت بھی ایجاب وقبول سے منعقد ہوجاتی ہے، چاہے ایجاب وقبول مضاربہ، معاملہ یا مقارضہ کے صریح لفظ سے ہو یا ایسے الفاظ سے جس سے مضاربہ کا مفہوم ادا ہو رہا ہو، جیسے فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

وفي السغناقي: واما ركنه فالالفاظ التي تثبت بها المضاربة، وهي ان

یقول: دفعت هذا المال الیك مضاربة او مقارضة او معاملة، او خذ هذا المال واعمل به علی ان ما رزق الله تعالیٰ من شیئی فهو بیننا نصفین اوعلی ان لك ربعه او خمسه او عشره. (کتاب المضاربۃ، حقیقۃ المضاربۃ ورکنہا، رقم المسئلۃ: ۲۳۴۹۳، ص: ۳۹۰، ج: ۵، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

مضاربت کے درست ہونے کے لئے کچھ شرائط ہیں؛ ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مضارب اور سرمایہ کار دونوں کی نفع میں شرکت ہو، اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ رب المال کے لئے نفع کی قطعی مقدار متعین نہ ہو، چاہے نفع ہو یا نقصان، بلکہ نفع کا تناسب متعین کیا جائے مثلاً نفع کا نصف، چوتھائی یعنی ۵۰ / فیصد یا ۴۰ / فیصد یا ۲۵ / فیصد وغیرہ جیسا کہ بحرالرائق میں ہے:

الرابع ان یکون الربح بینهما شائعا کالنصف والثلث لا سهما معینا یقطع الشرکة کمائة درهم او مع النصف عشرة. الخامس ان یکون نصیب کل منهما معلوما فکل شرط یؤدي الی جهالة الربح فهي فاسدة. (کتاب المضاربة، ص: ٤٤٩، ج: ٧، ط: دارالکتب العلمیه بیروت)

شرکت: شرکت کا معاملہ بھی دوفریق کے درمیان وجود میں آتا ہے، لیکن یہاں دونوں فریق سرمایہ اور نفع دونوں میں شریک ہوتے ہیں، پھر شرکت میں کچھ شرطیں عام ہیں جو اس کی ہر قسم سے متعلق ہے اور کچھ شرطیں خاص ہیں، جو اس کی اقسام کے اعتبار سے ہوگی اور وہ شرطیں کوئی ایک قسم میں پائی جائے گی، ان شرطوں میں سے بعض قاموس الفقہ کے حوالہ سے درج ذیل ہے:

(۱) نفع معلوم و متعین ہو مثلاً تہائی، چوتھائی وغیرہ۔

(۲) نفع کی تعیین تناسب کے اعتبار سے ہو، نفع کی قطعی مقدار متعین نہ کرلی جائے

مثلا یوں کہا جائے کہ حاصل شدہ نفع کا دس فیصد یا چوتھائی فلاں کو ملے گا، اگر تناسب کے بجائے نفع کی قطعی مقدار متعین کر لی جائے تو شرکت کا معاملہ ہی ختم ہو جائے گا۔ (قاموس الفقہ : مادہ شرکت، ص:۱۸۸، ج:۴، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

ان اقسام و شرائط کو مدنظر رکھتے ہوئے مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

سود کا صحیح اسلامی متبادل شرکت اور مضاربت کا طریقہ ہے، جو سود سے بدر جہا اچھے نتائج کا حامل ہے، یہ تمویل کا نہایت مثالی، عادلانہ، منصفانہ طریقہ ہے، جس کے تقسیم دولت پر بہت اچھے نتائج مرتب ہوتے ہیں۔

شرکت اور مضاربت میں بنیادی فرق یہ ہوتا ہے کہ شرکت میں سرمائے میں بھی حصہ دار ہوتے ہیں اور عمل میں بھی حصہ دار ہو سکتے ہیں، اگر کوئی عملاً کاروبار میں دخل نہ دے یہ الگ بات ہے اور مضاربت میں رب المال کا سرمایہ ہوتا ہے اور مضارب عمل کرتا ہے، رب المال کی عمل میں شرکت نہیں ہوتی۔

اب یہاں شرکت اور مضاربت کے چند بنیادی اصول بیان کئے جاتے ہیں، شرکت اور مضاربت کا معاملہ کرتے ہوئے ان کی رعایت ضروری ہوگی۔

(۱) سرمائے کے تناسب سے نفع مقرر کرنا شرعا جائز نہیں، نفع مقرر کرنے کا صحیح شرعی طریقہ یہ ہے کہ جو نفع حقیقت میں ہوگا اس کا فیصد حصہ مقرر کیا جائے۔

(۲) نفع کا جو تناسب بھی چاہیں باہمی رضامندی سے طے کر سکتے ہیں، مثلاً کسی کا سرمایہ چالیس فیصد ہو اور اس کے لئے ساٹھ فیصد نفع کی شرط لگائی جائے اور دوسرے کا سرمایہ ساٹھ فیصد ہو اور اس کے لئے چالیس فیصد نفع؛ یہ جائز ہے، نفع کی تقسیم بقدر سرمایہ ضروری نہیں، اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مختلف شرکاء کے لئے نفع کی مختلف شرحیں طے کی

جاسکتی ہیں، جس کو آج کل کی اصطلاح میں ''وزن'' (Weightage) دینا کہتے ہیں، مختلف شرکاء کو مختلف وزن دیا جاسکتا ہے، البتہ جس شریک نے کام نہ کرنے کی شرط لگالی ہو اس کا نفع اس کے سرمائے کے تناسب سے زائد نہیں ہوسکتا۔

(۳) نفع میں تو مختلف شرکاء کو مختلف وزن دیا جاسکتا ہے، لیکن نقصان میں اس طرح کرنا جائز نہیں، نقصان بہر حال سرمایہ کے بقدر ہوگا، جس کو فقہاء یوں تعبیر فرماتے ہیں: "الربح علی ما اصطلحوا علیه والوضیعة بقدر رأس المال."

شرکت ومضاربہ میں دشواریاں:

ایک تو یہ کہ آج کل دیانت اور امانت کا معیار بہت پست ہوگیا ہے، کسی کو شرکت پر سرمایہ دیا جائے تو وہ کبھی بھی حقیقی نفع نہیں بتاتا، بلکہ نفع کی بجائے نقصان دکھاتا ہے، اس لئے شرکت ومضاربت پر عمل مشکل ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی معاشرے میں بددیانتی کی حالت افسوس ناک ہے، لیکن بددیانتی کی وجہ سے کوئی کام بند نہیں ہوتا، مختلف طریقوں سے بددیانتی کا سدباب کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، مثلاً آڈٹ کا نظام، اکاؤنٹس کا نظام، سینٹرل بینک کی نگرانی وغیرہ، مشارکہ اور مضاربہ میں بھی اس جیسی کارروائیاں کی جاسکتی ہیں۔

اور بھی متعدد قانونی کارروائیاں ہوسکتی ہیں، لیکن حکومت کی سطح پر یہ کام کیا جائے اور تمام نظام اس کے مطابق ہو تو بددیانتی کے سدباب کے طریقے ہوسکتے ہیں۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: اسلام کے طریقہائے تمویل، ص: ۲۶۴، ۲۶۵، ج: ۷، ط: فیصل بک ڈپو دیوبند)

اسی طرح انٹرنیشنل اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ نے اپنے ایک سمینار (۱۷-۲۳/شعبان المعظم ۱۴۱۰، مطابق ۱۴-۲۰/مارچ ۱۹۹۰ء منعقدہ جدہ سعودی عرب) میں اسی طرح کی تجویز منظور کی ہے جو ان کے الفاظ میں درج ذیل ہے:

جن بانڈز کو جاری کرنا، خریدنا اور لین دین کرنا حرام ہیں، ان کے متبادل ایسے بانڈز

یا دستاویزات ہو سکتے ہیں، جو کسی متعین سرمایہ کارانہ عمل یا پروجیکٹ کے لئے مضاربہ کی بنیاد پر جاری کئے جائیں، جن میں مالکان دستاویزات کے لئے کوئی نفع یا اضافہ قطعی متعین نہیں ہوتا، بلکہ بانڈز یا دستاویزات میں ان کی ملکیت کے تناسب سے پروجیکٹ کی آمدنی کی ایک شرح ان کے لئے مقرر ہوتی ہے اور یہ آمدنی بھی اسی وقت حاصل ہوتی ہے، جب واقعی نفع ہوا ہو، اس ضمن میں اکیڈمی کے چوتھے اجلاس میں مضاربہ بانڈز کی بابت طے کردہ قرارداد نمبر: ۳۰ (۵/۴) سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

سمینار کے آخر میں طے پانے والی دس سفارشات کا جائزہ لینے اور سمینار میں پیش کردہ مقالات کی روشنی میں ان پر بحث ومباحثہ کے بعد اکیڈمی نے درج ذیل امور طے کئے:

اول: مضاربہ سرٹیفکٹس کی شرعاً قابل قبول شکل:

(۱) مضاربہ سرٹیفکٹس بانڈز دراصل سرمایہ کاری کی وہ دستاویز ہے جو مضاربت کے رأس المال کی مختلف حصوں میں تقسیم پر مبنی ہوتی ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ یکساں قیمت کی اکائیوں کی بنیاد پر مضاربت کے رأس المال کی مالکانہ دستاویزات جاری کی جائیں جو حاملین دستاویز کے نام رجسٹرڈ ہوں، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حاملین میں سے ہر ایک اپنی ملکیت کے تناسب سے مضاربت کے رأس المال اور اس کی بدلی ہوئی مختلف صورتوں کے اندر مشترک حصص کے مالک ہوں گے۔

(۲) مضاربہ سرٹیفکٹس کی عمومی طور پر شرعی نقطہ نظر سے قابل قبول صورت وہی ہوگی، جس میں درج ذیل عناصر پائے جائیں۔

پہلا عنصر: یہ دستاویز اس پروجیکٹ میں مشترک حصے کی ملکیت کی نمائندگی کرے گی، جس کے قائم کرنے یا جس میں سرمایہ فراہمی کے لئے یہ سرٹیفکٹس جاری کئے گئے ہیں اور یہ ملکیت پروجیکٹ کی پوری مدت میں شروع سے آخر تک برقرار رہے گی۔

اوراسی کو وہ تمام حقوق اور تصرفات حاصل ہوں گے، جو شریعت نے ایک مالک کو اپنی املاک کے اندر دیا ہے، مثلاً: بیع، ہبہ، رہن اور میراث وغیرہ، اسی کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ یہ دستاویزات مضاربت کے رأس المال کی نمائندگی کرے گی۔

دوسرا عصر: مضاربہ سرٹیفکٹس میں عقد کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اعلامیہ اجراء میں عقد کی شرائط متعین کی جاتی ہیں اوران سرٹیفکٹس میں نام لکھوانا ایجاب کہلائے گا اور جاری کرنے والے ادارہ کی جانب سے منظوری قبول کہلائے گی۔

اس میں ضروری ہوگا کہ اعلامیۂ اجراء میں عقد مضاربہ کی شرعاً تمام مطلوبہ تفصیلات بیان کردی گئی ہوں، جیسے رأس المال کی مقدار، نفع کی تقسیم اور دیگر وہ شرائط جو اس اجراء کے لئے خاص ہوں، بشرطیکہ یہ تمام شرائط شرعی احکام کے مطابق ہوں۔ (اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ کے شرعی فیصلے: چھٹا سمینار، قرارداد نمبر: ۶۰ (۶/۱۱) بانڈز، ص: ۱۹۰، چوتھا سمینار، قرارداد نمبر: ۳۰ (۴/۵)، مضاربہ سرٹیفکٹس اور سرمایہ کاری سرٹیفکٹس، ص: ۱۲۸، ۱۲۷، ط: ایفا پبلیکیشنز)

ڈاکٹر اشرف محمود دَوَابہ بھی بونڈز کی مختلف اقسام نقل کرنے کے بعد جو کچھ لکھتے ہیں؛ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مضاربہ کے طریقہ پر بونڈز جاری کئے جائیں کہ اس میں نفع ونقصان دونوں میں شرکت ہوتی ہے، جب کہ دیگر رائج اقسام میں صرف فائدہ ہی فائدہ ہوتا ہے، حامل بونڈز کا نقصان نہیں ہوتا۔

سندات المقارضة الاسلامية (Modaraba Islamic Bonds) هي النوع الوحيد من انواع السندات سالفة الذكر الجائز شرعاً، لقيامه على الغَنَم، بينهما بقية انواع السندات تغل فائدة ثابتة ومحددة زمنا ومقدارا، او فائدة متغيرة ولكنها لا ترتبط بنتيجة النشاط ايجابا و سلبا. (الاستثمار والمضاربة في الاسهم والسندات: المبحث الرابع السندات، ص: ۱۱۴، ط: دار السلام القاهرہ)

اوپر ذکر کردہ دوصورتیں یعنی مضاربت اور شرکت کی صورت زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہیں، اس کے علاوہ تیسری صورت اجارہ کی ہے۔

اجارہ: اجارہ میں ایک فریق کی طرف سے منفعت کی اور دوسرے فریق کی طرف سے معاوضہ اوراجرت کی پیش کش ہوتی ہے۔

اجارہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ایک فریق کی طرف سے منفعت اور استفادہ کی نوعیت اوردوسرے کی طرف سے اجرت اور معاوضہ کی مقدار متعین ہوجائے۔البحرالرائق میں ہے: هي بيع منفعة معلومة باجر معلوم يعني الاجارة شرعا تمليك منفعة بعوض. (کتاب الاجارۃ،ص:۵۰۷،ط:دارالکتب العلمیہ بیروت)

اورمولانا خالدسیف اللہ رحمانی صاحب دامت برکاتہم رقم طراز ہیں: اسلام اس بات کو بھی پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے کہ مزدور کاروباری نفع میں شریک ہوں، مضاربت کی اصل یہی ہے، مضاربت یہ ہے کہ ایک شخص کا سرمایہ ہواور دوسرے آدمی کا عمل اورمحنت، پھر اس سے جو نفع حاصل ہواس کو باہم متعینہ تناسب مثلا پچاس فیصد وغیرہ کے حساب سے تقسیم کردیا جائے، یہاں دوسرے فریق کو جو کچھ نفع مل رہاہے وہ عامل کی حیثیت سے ہوگا، اس کی طرف اس حدیث میں بھی اشارہ موجود ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانا پکانے والے خادم کوکھانے میں سے کم ازکم ایک دولقمہ دینے کی تلقین کی ہے۔ (قاموس الفقہ :مادہ: اجیر، عنوان: منافع میں شرکت،ص:۵۴۳،ج:۱،ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

اب اس میں یہ صورت اختیار کی جائے کہ حکومت، کمپنی وغیرہ مطلوب پروجیکٹ کے مطابق مشینری اورسامان ضرورت خریدلے، پھر جتنے پیسوں کی پروجیکٹ میں ضرورت ہے اس کے بقدر بونڈز جاری کرکے اپنا سامان اورمشینری حاملین بونڈز کوفروخت کردے اوران سے یہ مشینری وسامان کرایہ پرلے لےجس میں مدت متعین کی جائے اورجیسا کہ ابھی اوپر

مذکور ہوا، اس کے مطابق نفع میں شرکت اور حصہ متعین کردیا جائے ،جب پروجیکٹ مکمل ہواس وقت حاملین بونڈز سے جس ثمن میں مشینری فروخت کی تھی ، اسی ثمن میں خرید لی جائے۔

جیسا کہ محمد علی القری لکھتے ہیں: صکوك الایجار: یمکن للحکومة ان تبیع للجمهور بعضا من الاصول المملوکة لها مثل المباني الحکومیة والمطارات والجسور ثم تستأجرها منهم اجارة طویلة الاجل مع الوعد بالبیع، یترتب علی ذلك ان تحصل علی مبلغ نقدي کبیر عند البیع تنفقه في حاجاتها العامة ثم تدفع مبالغ ایجاریة تمتد لعشر او عشرین سنة او اکثر ثم بعد ذلك لها ان تشتري تلك الاصول مرة اخری وبناء علی هذا الترتیب تصدر الحکومة عن طریق مؤسسة متخصصة تنقل الیها ملکیة تلك الاصول صکوك یترتب علی شرائها امتلاك حصة من تلك الاصول ثم باستئجار الحکومة لها یتلقي حامل الصك مبلغا شهریا اوسنویا هو عبارة عن الاجرة المستحقة لمالك الاصل. (مقدمۃ فی اصول الاقتصاد الاسلامی: الفصل الثامن المالیہ العامۃ في ظل نظام الاقتصاد الاسلامی، الادوات المناحۃ للحکومہ، صکوک الایجار، ص: ۲۵۷، ط: دارالحافظ جدہ)

لیکن اس سے پہلے عرض کر چکا ہوں کہ مضاربت اور مشارکت، سود کا متبادل اور بہتر طریقہ معلوم ہورہا ہے۔

(**ب**) چوں کہ مضاربہ ومشارکہ بیع ہی کی ایک قسم ہے، اس لئے مضاربہ ومشارکہ کے ساتھ بیع وشراء کے عام اصول وضوابط کی بھی رعایت کی جائے ،حکومتی یا کمپنی اور ادارہ کی شرائط میں بھی وہ شرائط جو شریعت اسلامیہ کے موافق ہیں، اس کو روبہ عمل لائی جائیں، اسی طرح وہ اصول وقواعد جو شریعت اسلامیہ سے متصادم نہ ہوں ، اور پروجیکٹ میں ترقی کے

سبب بن سکتے ہیں، جیسے پروجیکٹ کے مناسب ماہر،فہیم نیز پروجیکٹ کے پیچ وخم سے واقف افراد کی تقرری کے اصول، غیرسودی شرکتوں کی اجازت، سال بھر میں ایک دو مجلس عامہ، جس میں تمام اصحاب کوشریک کیا جائے، نیز اصحاب بونڈز کے مالکانہ حقوق کی حفاظت کے لئے ٹرسٹ کا قیام بھی مفید ہوگا، جس میں شرعی وتجارتی اصول وضوابط سے واقف حضرات شریک ہوں۔

(**ج**)بعض کمپنیاں یا ادارے حاملین بونڈز کے منافع کوقرض کے تناسب سے متعین کر دیتے ہیں اوراس سے زائد نفع ہوتو وہ کمپنی یا ادارہ لے لیتا ہے، لیکن ان کی نفع میں شرکت کتنے فیصد رہے گی، وہ غیر متعین ہوتا ہے اور کبھی اس زیادتی کا حاملین بونڈز سے تذکرہ بھی کرتے ہیں، جس پر حاملین بونڈز راضی ہوجاتے ہیں، کیوں کہ انہیں متعینہ رقم سال بھر مل جاتی ہے، اس کا حکم ذکر کرنے سے پہلے ذیل میں کچھ تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

کسی مبیع پر اس کی متعینہ قیمت سے زائد لینے کی گنجائش کتب فقہ وحدیث میں کتاب الوکالت اور سمسرۃ کے بیان میں ذکر کی جاتی ہے، صحیح بخاری میں ایک باب قائم کیا ہے" باب اجر السمسرة "۔علامہ ابن حجر نے اس میں تفصیل بھی ذکر کی ہے، وہاں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ذکر کیا ہے کہ اگر موکل یہ کہہ دے کہ متعینہ قیمت سے زیادہ نفع ہوتو وہ تیرا ہے، لیکن یہ زیادتی بھی چوں کہ مجہول ہے، اس لئے جمہور نے اس کو قبول نہیں کیا، اس کے باوجود وکیل اس طرح بیچ دے تو اجرت مثل کا حقدار ہوگا، ابن التین نے نقل کیا ہے کہ بعض لوگوں نے ایک شرط کے ساتھ اس کو جائز قرار دیا ہے، لیکن پھر ابن التین نے ان کا تعاقب بھی کیا ہے۔

وقال ابن عباس: لا بأس ان يقول: بع هذا الثوب فما زاد على كذا و كذا فهو لك، وصله ابن ابي شيبة من طريق عطاء نحوه، وهذه اجر سمسرة ايضا

لكنها مجهولة ولذلك لم يجزها الجمهور، وقال: ان باع له على ذلك فله اجر مثله، ونقل ابن التين ان بعضهم شرط في جوازه ان يعلم الناس ذلك الوقت ان ثمن السلعة يساوي اكثر مما سمي به وتعقبه بأن الجهل بمقدار الاجرة باق.(فتح الباري: كتاب الاجارة، باب اجر السمسرة، ص: ٣٧٠، ج:٤، ط:مكتبه يوسفى ديوبند)

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہی کی طرح ابن سیرین، عطاء، ابراہیم نخعی اور حسن بصری قائل ہیں جیسا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے۔

بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے: ابن عباس اور ابن سیرین نے جس بیع کا ذکر کیا ہے، اکثر علماء اس کو جائز قرار نہیں دیتے، اور امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ اور کوفی لوگ بھی اس کو ناپسند سمجھتے ہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

واما قول ابن عباس وابن سيرين فأكثر العلماء لا يجيزون هذا البيع، وممن كرهه الثوري والكوفيون. وقال الشافعي ومالك: لايجوز. (عمدة القاري: كتاب الاجارة، باب اجر السمسرة، ص:٩٣، ج:١٢، ط: دار الفكر)

چوں کہ اوپر یہ تفصیل ہے کہ وکیل کی اجرت متعین نہیں کی اور کہہ دیا گیا کہ اس متعینہ قیمت سے جو زیادتی ہو وہ آپ کی ہے؛ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ چیز ۱۰۰/روپئے کی ہے، اب ۱۰۰/ روپئے سے اوپر جو نفع ہو وہ آپ کا ہے، اور وکیل کی اجرت طے شدہ ہے تو اس میں کوئی ممانعت نہ ہوگی، اس لئے کہ جہالت مرتفع ہوگئی، اب وہ اپنے حسن عمل اور محنت سے زیادہ نفع میں بیچنے کی کوشش کرے گا۔ (الصکوک الاسلامیہ وتطبیقاتہا المعاصرہ، ص:٦، مقالۂ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی)

اس صورت میں حاملین بونڈز اور ادارہ یا حکومت کے درمیان بونڈز میں اجارہ ہوگا اور اس میں حاملین بونڈز کی طرف سے کمپنی یا ادارہ کے ملازمین کی اجرت متعین کرنا ضروری

ہے اور یہ صورت یہاں سوال میں مفقود ہے، اس لئے صکوک جاری کرنے والے ادارے یا کمپنی کے لئے اس طرح کی زیادتی جائز نہیں ہوگی۔

اور اگر اس کو مضاربت یا شرکت قرار دیا جائے تو اس وقت کمپنی یا ادارہ کی نفع میں شرکت کتنے فیصد ہے وہ متعین کرنا ضروری ہے اور پھر ہر ایک کے لئے متعین شدہ فیصد کے حساب سے نفع میں حق رہے گا، چاہے نفع کم ہو زیادہ، اگر کمپنی یا ادارہ زیادتی اپنے لئے مقرر کردے تو یہ جائز نہ ہوگا۔

تاتارخانیہ میں مذکور ہے: وكذلك اذا شرطا ان لرب المال من الربح مائة والباقي للمضارب كانت المضاربة فاسدة. (الفتاویٰ التاتارخانیہ: کتاب المضاربۃ، فصل فی شرائط المضاربۃ وحکمہا، رقم المسئلۃ: ۲۳۵۱۷، ص: ۳۹۶، ج: ۱۵، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

(د) صکوک کو پرکشش بنانے کے لئے صکوک جاری کرنے والی بعض کمپنیاں یا ادارے اس طرح بھی شرط رکھتے ہیں کہ اگر نفع حاملین صکوک کو سات فیصد سے کم ملے تو بقیہ کی تلافی کمپنی یا ادارہ کرے گا اور آئندہ سال زیادہ نفع ہونے پر اس کو وصول کرلے گا۔

تو چوں کہ ایک آدمی (حامل بونڈز) کا مال ہے اور کمپنی یا ادارے کا عمل، اب عامل کو نفع میں تعیین کردہ نفع مل ہی جائے گا، کیوں کہ یہ اجارہ، مضاربہ یا مشارکہ ہے، اب وہی عامل نفع کم ہونے کی صورت میں اپنی طرف سے بقیہ فیصد کی تلافی کرے گا تو یہ صورت تو ایسی ہی ہے جیسے یہ کہا جائے کہ یہ چیز بیچ دی جائے اور مجھے نفع کے ساتھ قرض بھی دیا جائے اور حدیث شریف میں اس سے منع کیا گیا ہے، جیسے سنن ابوداود میں ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :لا يحل سلف وبيع.... (ابوداود: کتاب البیوع والاجارات، باب فی الرجل یبیع مالیس عندہ، رقم الحدیث: ۳۵۰۴، ص: ۴۹۵، ج: ۳، ط: دار المغنی، ریاض)

اسی کے حاشیہ میں محشی محقق لکھتے ہیں:

قال الشيخ: وقوله لايحل سلف وبيع فهو من نوع ما تقدم بيانه فيما مضي عن نهيه عن بيعتين في بيعة، وذلك مثل ان يقول له: ابيعك هذا العبد بخمسين دينارا على ان تسلفني الف درهم في متاع ابيعه منك الى اجل، او يقول ابيعكه بكذا على ان تقرضني الف درهم ويكون معنى السلف القرض وذلك فاسد.

(۵)بونڈز جاری کرنے والی کمپنی خسارے اورنقصان کی صورت میں مکمل رأس المال کی ادائیگی کی ذمہ داری لیتی ہیں کہ اگرصکوک مارکیٹ ڈاؤن ہوااورفروختگی اس قیمت پر بھی مشکل ہوگئی جواس پر لکھی ہوئی ہے تو بونڈز جاری کرنے والی کمپنی بونڈزکوان پر لکھی ہوئی قیمت کے مطابق خرید لے گی تو شریعت مطہرہ میں اس طرح کے تجارتی عمل میں راس المال کا ضمان لازم نہیں ہوتا؛ اس لئے کہ نفع ونقصان تجارت کا جزو لازم ہے، بناءعلیہ جس طرح نفع میں شرکت ہوگی اسی طرح نقصان اور خسارہ بھی برداشت کرنا ہوگا،جیسا کہ مسلمہ اصول ہے:الغُرُم بالغُنُم. (قواعدالفقہ، قاعدہ نمبر:۱۹۵،ص:۹۴،ط:اشرفی بکڈپو دیوبند) لہذا جوشریک جس تناسب سے نفع لیتا ہے اسی تناسب سے نقصان بھی برداشت کرے گا۔

اس قاعدہ کے پیش نظر بونڈز میں اصل قیمت اور رأس المال کی ادائیگی کا کسی کوضامن نہیں بنایا جاسکتا؛ بلکہ ہر ایک حامل بونڈ زاس کی جو بھی قیمت ہوگی اس کا مالک ہوگا، چاہے قیمت اصل قیمت سے بڑھ جائے یا کم ہوجائے ،لیکن آج کل بعض کمپنیاں جوشرط عائد کرتی ہیں وہ اصول تجارت کے مناسب نہیں ہے ،یعنی حاملین بونڈز کے مقررہ تناسب سے زائد نفع وہ لے لیتے ہیں، چاہے نفع کتنا ہی زیادہ ہواورنقصان کی صورت میں وہ اصل قیمت حاملین بونڈزکوواپس لوٹانے کی ضمانت لیتے ہیں۔

تو اب کمپنی (دائریکٹروغیرہ) کی حیثیت یہاں مضارب یاشریک کی ہوسکتی ہے،اگر

پہلی صورت ہے اور خسارہ واقع ہو تو حاصل شدہ نفع سے تلافی کی جائے گی اور اگر خسارہ زیادہ ہوا اور نفع سے بھی تلافی غیر ممکن ہے تو اس وقت مضارب کو ضامن نہیں بنا سکتے، کیوں کہ وہ امین ہے، ہاں! اگر اسی کی تعدی سے ہلاکت اور خسارہ ہوا تو اس کو ضامن بنایا جا سکتا ہے۔

جیسا کہ تاتارخانیہ میں مذکور ہے: وما هلك من المضاربة فهو من الربح دون رأس المال، فان زاد الهلاك على الربح فلا ضمان على المضارب. (کتاب المضاربہ، الفصل: ھلاک مال المضاربۃ، رقم المسئلۃ: ۲۳۷۹۸، ص: ۴۸۰، ج: ۱۵، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

وكذلك لو عمل المضارب بالمال فتلف كله فله اجر مثله، ولا ضمان على المضارب فيما هلك في يده، وان فسدت المضاربة اذا كان الهلاك من غير تعديه. وفي الكبرى: لا ضمان عليه في ظاهر الرواية. (کتاب المضاربہ وحکمہا، رقم المسئلۃ: ۲۳۵۳۷، ص: ۳۹۹، ج: ۱۵)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقم طراز ہیں: وان كان الشرط لايؤدي الى جهالة الربح يبطل الشرط ويصح العقد، مثل ان يشترط المالك ان تكون الخسارة على المضارب او عليهما فالشرط يبطل ويبقى العقد صحيحا، والخسارة تكون على المالك في مال المضاربة. والسبب في ان شرط الخسارة عليهما شرط فاسد: هو ان الخسارة تعتبر جزءً هالكا من المال فلا يكون الا على رب المال.

وخلاصة ضابط الفساد عند الحنفية باقتران شرط في المضاربة: هو انه اذا كان الشرط مؤديا الى عدم توافر شرط من شروط صحة المضاربة فانه يفسدها كجهالة الربح او عدم كمال تسليم المال الى المضارب. اما اذا كان الشرط لايمس شروط صحة المضاربة فان اشتراط شرط فاسد في المضاربة لايفسدها، وانما يفسد الشرط ويلغو وتصح المضاربة كاشتراط الوضيعة

(الخسارة)على المضارب، يبطل الشرط وتصح المضاربة. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: کتاب المضاربۃ،ص:۸۴۸،۸۴۹،ج:۴،ط:دارالفکر دمشق)

اورشرح المجلہ میں مذکورہے: اذا تلف بعض مال المضاربة يحسب في اول الامر من الربح ولايسري الى رأس المال. واذا تجاوز مقدار الربح يسري الى رأس المال فلا يضمنه المضارب، سواء كانت المضاربة صحيحة او فاسدة، لكونه امينا، ولايضمن ايضا، ولو كان الاتلاف بعمله المسلط عليه عند التجار، اما التعدي فيضمن به. (الباب الرابع: المضاربۃ،الفصل الثالث فی احکام المضاربۃ،المادۃ:۱۴۲۷،ص:۷۵٦،۷۵۷،ج:۲،ط:اتحاد بک ڈپو دیوبند)

اوراگر دوسری صورت یعنی کمپنی یاادارہ کوشریک گردانیں تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو اوپر مضارب کامذکورہوا،جیسا کہ شرح المجلہ میں مذکورہے:

رأس المال في شركة يكون مشتركا بين الشريكين على التساوى او على التفاضل، لكن اذا كان رأس المال من واحد والعمل من آخر وشرط ان يكون الربح مشتركا بينهما كانت الشركة مضاربة. (الباب السادس فی شرکۃ العقد،الفصل الرابع فی بعض ضوابط تتعلق بشرکۃ العقد،المادۃ:۱۳۵۱،ص:۷۲۰،ج:۲،ط:اتحاد بک ڈپو دیوبند)

اور ہرایک شریک دوسرے کےحق میں امین شمار ہوگا،اس لئے شریک کا سرمایہ کمپنی کے قبضہ میں ودیعت سمجھا جائے گا،تلف ہونے،خسارہ اور قیمت میں کمی ہونے کی صورت میں کمپنی اورادارہ پرضمان عائدنہ ہوگا،ہاں!اگرکمپنی یاادارہ کی طرف سےایسی تعدی یاکوتاہی ہوئی جس کے نتیجہ میں قیمت کم ہوئی اورشریک کا خسارہ اورنقصان ہواتو اس کا ضمان کمپنی پر عائدکیاجائے گا۔

شرح مجلّہ میں ہے: الشريكان كل منهما امين الآخر، فمال الشركة في يد

كل واحد منهما في حكم الوديعة، فاذا تلف في يد احدهما بدون تعد ولا تقصير لايضمن حصة شريكه. (المادة:۱۳۵۰،ص:۱۹۷،ج:۲)

امام شمس الدین سرخسی رحمۃ اللہ علیہ رقم طراز ہیں: ثم الوضيعة هلاك جزء من المال، وكل واحد منهما امين فيما في يده من مال صاحبه، واشتراط الضمان على الامين باطل، الا ترى ان في المضاربة لا يجوز اشتراط شيئى من الوضيعة على المضارب. (کتاب المبسوط: کتاب الشرکۃ،ص:۱۵۷،ج:۱۱،ط: دارالفکر، دارالمعرفۃ، لبنان)

اور چوں کہ حامل بونڈز نفع حاصل کررہا ہے، تو خسارہ اور نقصان بھی اسی کو برداشت کرنا پڑے گا، اس لئے کہ حامل بونڈز کے لئے نفع کا سبب نقصان ہونے کی صورت میں ضمان کی ذمہ داری ہے، اگر وہ نقصان برداشت کرے گا، تو حاصل ہونے والے نفع میں بھی اس کی شرکت ہوجائے گی، جیسا کہ قواعد الفقہ میں مذکور ہے: الخراج بالضمان. (قاعدہ نمبر :۱۲۹،ص:۸۰،ط: اشرفی بکڈپو)

اور اگر یہ شخص نقصان اور خسارہ برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں ہے، تو پھر نفع کا حقدار بھی کمپنی یا ادارہ ہوگا؛ کیوں کہ وہ ہی نقصان بھی برداشت کرتا ہے، اس صورت میں سرمایہ کمپنی یا ادارہ کے قبضہ میں قرض ہوجائے گا۔

اس لئے کمپنی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ قیمت کم ہوجانے کی صورت میں بھی بونڈز پر لکھی ہوئی قیمت سے ہی بونڈز خریدے؛ بلکہ جس دن بونڈز کی خرید وفروخت کا عقد کرنا ہے، اس دن جانبین کی رضامندی جس قیمت پر ہوجائے اس کے عوض میں کمپنی بونڈز خرید لے۔

(۵) بونڈ کے دستاویز اور معاہدہ میں احتیاط فنڈ کا تذکرہ ہوتا ہے اور یہ صراحت ہوتی ہے کہ حاصل ہونے والا نفع کا دس فیصد احتیاط فنڈ میں جمع رہے گا؛ تاکہ مستقبل میں نفع یا رأس

المال میں کمی کی صورت میں احتیاط فنڈ سے تلافی ہو سکے۔

تو چوں کہ نفع کا فیصد صکوک کا دس فیصد یا سات فیصد ماننے میں ربا لازم آتا ہے، اس لئے اوپر اس کو مضاربہ یا مشارکہ مان لیا گیا اور چوں کہ مضاربہ یا مشارکہ میں حاصل شدہ نفع میں فیصد متعین کیا گیا، نہ کہ صکوک کا فیصد، اس لئے اب جو بھی نفع ہوگا وہ فیصد کے اعتبار سے تقسیم ہوگا، اس لئے اس میں تو تلافی کا سوال ہی نہیں، اور سوال تو اس وقت ہوتا ہے جب کہ نفع ہو یا نقصان، جب کہ اصحاب بونڈز کے لئے سات یا دس فیصد نفع میں شرکت لازم کردی گئی ہے۔

رہا مسئلہ رأس المال میں کمی، خسارہ اور نقصان کی تلافی کا، تو اس کے لئے احتیاط فنڈ میں نفع جمع رہے اور پھر خسارہ کے وقت تلافی ہو جائے تو اس میں بھی خرابی لازم آرہی ہے۔

وہ اس طرح کہ مثلاً زید نے ہزار (۱۰۰۰) روپئے کی قیمت والے پانچ بونڈز خریدے اور نفع میں اس کے لئے پانچ فیصد متعین ہوا، اب نفع ۲۰۰۰/روپیہ ہوا تو اس کو پانچ فیصد کے حساب سے ۱۰۰/روپئے ملے، اس میں سے ۲۵/روپئے مثلاً احتیاط فنڈ میں جمع ہوا، پھر دوسرے سال ۵۰۰۰/روپئے نفع ہوا تو پانچ فیصد کے حساب سے اس کو ۲۵۰/روپئے ملے، اس میں سے مثلاً ۵۵/روپئے احتیاط فنڈ میں جمع ہوا تو دو سال کے ۸۰/روپئے جمع ہوا۔

تیسرے سال زید اپنے تمام بونڈز بیچنا چاہتا ہے تو تین صورتیں ہوں گی، یا تو بونڈز کی قیمت لے گا اور دو سال کا (۸۰/روپئے) جمع شدہ نفع زید ہی کے نام رہے گا، یا بونڈز کے ساتھ نفع بھی خریدار عمرو کے نام ٹرانسفر ہوگا یعنی نفع بائع کو ملے یا مشتری کو ملے یا دونوں کے بجائے مصارف خیر میں صرف ہو۔

اور اگر پہلی صورت ہے تو اس میں زید ہی کے نام نفع باقی رہے اور بعد میں زید ہی کو وہ نفع ملے تو اس کو احتیاط فنڈ کہنے کے بجائے پھر (PF : Provident Fund) ہی کہا

جائے،وہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اوراگر دوسری صورت ہے تو اس وقت بونڈز ۱۰۰۰/روپئے کا وثیقہ ہے اور مزید ۸۰/روپئے (دوسال کا جمع شدہ نفع)،تو یہ سواء بسواء کے بجائے کمی بیشی لازم آرہی ہے، جو سود ہوگا۔

اوراگر یہ دوسال کا جمع شدہ نفع بائع ومشتری کسی کو نہ ملے؛ بلکہ رفاہ عام یا مصارف خیر میں خرچ کیا جائے تو اس کی یک گونہ گنجائش معلوم ہوتی ہے، جب کہ دستاویز میں اس کی صراحت ہو۔

تا تارخانیہ میں مذکور ہے ’’اگرابتداء ہی نفع کا ایک متعین فیصد مساکن وغیرہ کے لئے مختص کردیا جائے تو جائز ہے۔‘‘

تواسی طرح یہاں بھی یہ صراحت ہوکہ تلافی کی نوبت نہ آئے اورکوئی حامل بونڈز اپنا بونڈز دوسرے کو بیچ دے تواس کا جمع شدہ نفع مصارف خیر میں صرف ہوگا۔جیسے تا تارخانیہ میں ہے: وفي السراجية: مضارب اشترط لرب المال ثلث الربح ولعبد رب المال ثلث الربح على ان يعمل العبد معه ولنفسه ثلث الربح فهي جائزة، و كذا اذا شرط ثلث الربح لامرأة المضارب او مكاتبه او للمساكن او في الرقاب او في الحج. (کتاب المضاربہ:الفصل السادس فی شرط الربح لثالث،رقم المسئلۃ:۲۳۵۶۱،ج:۱۵،ص:۴۰۶)

(ز)مضاربت میں ایک فریق کا سرمایہ اوردوسرے کی محنت ہوتی ہےاورسرمایہ ومحنت کی اجتماعیت کے بعد نفع ہوتا ہے،اس نفع کے حصول کے لئے مضارب میں تجارت کی اہلیت ،مہارت اور سمجھ داری کی ضرورت ہوتی ہے،لیکن چوں کہ تجارت میں نفع ونقصان دونوں لازمی جزو ہیں،کبھی نفع ہوتا ہے کبھی نقصان،اس خسارہ اورنقصان کی ضمانت مضارب پر تو نہیں ہوگی؛لیکن کبھی اس پروجیکٹ یا تعمیری منصوبہ سے حکومت یا فرد ثالث کو دل چسپی ہوتی

ہے، اس لئے وہ سرمایہ میں نقصان یا نفع میں کمی کی صورت میں اس کی بھرپائی اور تلافی کی ضمانت لیتے ہیں، اسی کو اصطلاح فقہ میں ''کفالت'' کہتے ہیں۔

کفالہ کے محاسن وفوائد اظہار شفقت ہے اور اپنے کسی مسلمان بھائی کی رعایت کرنا ہے؛ تاکہ اس کا دیا ہوا مال یا چیز ضائع نہ ہو، اب کفالت کی وجہ سے وہ اصیل اور کفیل دونوں سے مطالبہ کرے گا اور اپنے مال اور چیز کی وصولیابی اس کے لئے آسان ہو جائے گی۔

اور یہ بات بھی قابل ملحوظ ہے کہ کفالت کے لئے کچھ شرائط وارکان ہے، جیسے ایجاب وقبول اور کفالت دیون وغیرہ میں ہوتی ہے، لیکن کچھ اقسام ایسی بھی ہے کہ اس میں کفالت وضمانت صحیح نہیں ہے، انہیں میں سے ایک سوال مذکور کی صورت ہے، حاملین بونڈز کے لئے کوئی تھرڈ پارٹی یا حکومت نفع یا رأس المال کی ضمانت لے تو یہ ضمانت وکفالت کا التزام شرعا درست نہیں ہے، جیسا کہ فریدالدین دہلوی تحریر فرماتے ہیں:

واما بيان شرائط جواز الكفالة فنقول: من شرائط جواز الكفالة على الخصوص كون المكفول به مضمونا على الاصيل بحيث الاصيل يجبر على تسليمه، وعن هذا قلنا: ان الكفالة بالامانات كالودائع واموال المضاربات والشركات باطلة، لان هذه الاشياء غير مضمونة لا عينها ولا تسليمها. (الفتاوی التاتارخانیۃ: کتاب الکفالۃ، فصل فی بیان رکن الکفالۃ، رقم المسئلۃ: ۱۴۱۰۰، ص:۸۵، ج:۱۰، ط: مکتبۃ زکریا دیوبند)

نیز دین یا عین اگر اصیل پر لازم ہو رہا ہو تو اس کی طرف سے کوئی کفیل اور ضامن بن سکتا ہے؛ لیکن جو چیز اصیل یعنی مضارب پر لازم ہی نہ ہوتی ہو تو تیسرے شخص کو لازم نہ ہونے والی چیز کا ضامن اور کفیل کیسے بنایا جا سکتا ہے اور اصیل یعنی مضارب پر خسارہ اور نقصان کی تلافی کی ضمانت لازم نہ ہونے کے بارے میں تفصیل سطور بالا میں گذر چکی ہے، اسی کو سلیم رستم باز اس طرح نقل فرماتے ہیں:

........وكذلك لا تصح الوكالة بعين المال المرهون والمستعار والمأجور وسائر الامانات لكونها غير مضمونة على الاصيل.

اعلم ان الاعيان اما امانة واما مضمونة على الاصيل فالاول كالوديعة ومال المضاربة ومال الشركة والمستعار والمأجور في يد المستأجر والمقبوض على سوم النظر او على سوم الشراء بدون تسمية ثمنه، فهذه لاتصح الكفالة بها لانها غير مضمونة على الاصيل. (شرح المجلہ :الکتاب الثالث فی الکفالہ،الفصل الثانی فی شرائط الکفالہ، المادہ:۶۳۱،ص:۳۴۳،ج:۱،ط:اتحاد بکڈپو دیوبند)

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں حکومت یا تھرڈ پارٹی کو ضامن یا کفیل بنانا صحیح معلوم نہیں ہوتا، اس لئے کہ تجارت میں کبھی نفع زیادہ ہوگا اور کبھی کمی واقع ہوگی اور کبھی کمی رأس المال تک سرایت کرے گی تو اس صورت میں رب المال (حاملین بونڈز) کو تو نفع ہی نفع مل رہا ہے، تو جب نفع کم ہو اور حکومت تلافی کردے تو یہ اضافی رقم تو سود ہوگی ،اسی طرح رأس المال میں تلافی بھی سود ہی کے درجہ میں ہے، جو کسی طرح جائز نہ ہوگا۔

(**ح**) بیمہ کا متبادل ایک تو تعاونی (Mutual Insurance) ہے، جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقمیں جمع کراتے ہیں، اور سال کے دوران جن جن لوگوں کو کوئی نقصان پہنچا ہو تو اس فنڈ سے ان کی امداد کرتے ہیں، پھر سال کے ختم پر اگر رقم بچ گئی ہو تو وہ شرکاء کو بحصہ رسدی واپس کردی جاتی ہے یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کے لئے چندے کے طور پر رکھ دی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ اب عالم اسلام کے کئی ملکوں میں ''شرکات التکافل'' کے نام سے کچھ کمپنیاں قائم ہوئی ہیں، جنہیں تجارتی بیمہ کے متبادل کے طور پر قائم کیا گیا ہے، ان کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ہر بیمہ دار کمپنی کا شیئر ہولڈر رہوتا ہے، کمپنی اپنا سرمایہ نفع بخش کاموں میں

لگاکراس کا نفع اپنے شیئر ہولڈرز میں تقسیم بھی کرتی ہے اور کمپنی ہی کے ایک ریزروفنڈ سے ذمہ داروں کےنقصانات کی تلافی بھی کرتی ہے۔(اسلام اور جدید معاشی مسائل: غیر مصرفی مالیاتی اداروں کا شرعی حکم،عنوان بیمہ کا متبادل: ج:۷،ص:۲۹۲،ط: مکتبہ فیصل دیوبند)

چوں کہ تکافل رسک (Risk) مینجمنٹ کا ایک طریقہ ہے،اس لئے یہ ضروری ہے کہ ہم رسک کی تعریف اوراس کے احکامات کوشریعت کی نظر سے دیکھ لیں۔

انشورنس یاتکافل کے ذریعہ خطرات کوختم یاکم سے کم کیاجاتاہے،جیسے :رسک(Risk Management)یعنی ''خطرہ کی تدبیر کرنا'' کہتے ہیں۔

رسک کی تعریف:

اب جس رسک کومینج کیاجاتاہے،وہ کیاچیز ہے؟اس کی تعریف درج ذیل الفاظ میں کی گئی ہے: رسک ان غیر معلوم واقعات کو کہتے ہیں، جو مستقبل میں مالی اثرات اورنقصانات میں معتدبہ(Significant)اثرڈال سکتاہے۔

رسک کی دومشہور قسمیں ہیں:

(۱)تخمینی خطرات:(Speculative Risks)

اس سے مرادوہ رسک ہے،جن میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال ہوتاہے، بزنس اور کاروبار سے متعلق تمام سرگرمیوں میں اس قسم کے رسک پائے جاتے ہیں،اسی وجہ سے کہا جاتاہے:''کاروبارتخمینی خطرات کا مجموعہ ہے۔''

(۲)خالص خطرات:(Pure Risks)

ان میں نفع کا احتمال نہیں ہوتا، بلکہ یاتو نقصان ہوتاہے اوراگر نقصان نہ ہوتو نفع بھی نہیں ہوتا،مثلاً آگ،زلزلہ،سیلاب وغیرہ۔

انشورنس کا تعلق اسی دوسری قسم کے ساتھ ہے،یعنی اس میں خالص خطرات کوانشورکیا

جاتا ہے۔(تکافل کی شرعی حیثیت:ص:۵٦،۵۷،ط:ادارۃ المعارف کراچی)

چوں کہ تکافل کو مروجہ بیمہ کا متبادل قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' کے حوالہ سے گذرا، اس لئے اس کا مفہوم اور مختصر تفصیل سمجھ لیں۔

تکافل کی لغوی تعریف:

لفظ تکافل ''کفالت'' سے نکلا ہے اور کفالت، ضمانت اور دیکھ بھال کو کہتے ہیں، جب یہ بابِ تفاعل میں گیا، تو اس میں شرکت کے معنی آ گئے، لہذا اب تکافل کے معنی ہوئے ''باہم ایک دوسرے کا ضامن بننا'' یا ''باہم ایک دوسرے کی دیکھ بھال کرنا''۔

تکافل کی اصطلاحی تعریف:

تکافل ایک اسلامی انشورنس کا نظام ہے، جو باہمی تعاون وتناصر اور تبرع کے اصول پر مبنی ہے، جہاں تمام شرکاء رسک کو شیئر کرتے ہیں، اور اس طرح باہمی تعاون وتناصر کے طریقہ سے شرکاء مقررہ اصول وضوابط کے تحت ممکنہ مالی اثرات سے محفوظ ہو جاتے ہیں۔

تکافل کا عام ماڈل:(General Model)

عام ماڈل سے مراد یہ ہے کہ قطع نظر اس سے کہ تکافل کی بنیاد (Basis) کیا ہے، شروع میں چند حصہ دار (Shareholders) مل کر ایک کمپنی بناتے ہیں، جسے ''تکافل کمپنی'' یا اسلامی کمپنی کہا جائے گا، جس کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے:

(ا) کمپنی ایک پول (Pool) بناتی ہے، اور جو لوگ تکافل کی سہولت لینے کے خواہش مند ہیں، ان سے درخواست کرتی ہے کہ اس میں چندہ (Contributions) دیں، جس کے قواعد (Rules) مقرر ہوں گے، وہ ان قواعد کے مطابق چندہ دیتے ہیں اور پول حسب قواعد ان کے نقصانات کی تلافی (Cover) کرتا ہے، اس کے لئے کمپنی باقاعدہ مارکیٹنگ کرتی ہے۔

(۲) کمپنی اس پول کی مالک نہیں ہوتی، اس کا کردار صرف پول کو چلانا ہے، پول کے اموال اور منافع کا حساب محفوظ رکھتی ہے، کمپنی کا کھاتہ اور اس کا کھاتہ بالکل الگ الگ ہوتا ہے، کمپنی کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی خدمات کے عوض اس پول سے فیس وصول کرے، جسے ''وکالہ فیس'' کہتے ہیں، اگرچہ بعض کمپنیاں یہ کام مفت بھی کرتی ہیں، لیکن وہ مضاربہ میں سے اپنا حصہ زیادہ مقرر کرتی ہیں، یعنی جو کمپنیاں وکالہ فیس وصول نہیں کرتیں، وہ مضاربہ شیئر زیادہ رکھتی ہیں۔

(۳) کمپنی پول میں جمع شدہ رقم سرمایہ کاری میں لگاتی ہیں، جس میں کمپنی کی حیثیت بعض صورتوں میں مضارب کی اور پول کی حیثیت ''رب المال'' کی ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں پول مؤکل اور کمپنی کی حیثیت وکیل کی ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں وکالہ اور مضاربہ دونوں ہوتے ہیں۔

(۴) شرکاء وقت کے ساتھ ساتھ بڑھ سکتے ہیں، نیز مضاربہ میں منافع بھی حاصل ہوسکتا ہے، جس کی وجہ سے پول کا سرمایہ بڑھے گا، پھر مختلف خرچوں اور شرکاء کو رقم دینے کے بعد اگر کچھ بچا، تو اس کو ''فائض'' یا ''قدر زائد'' کہتے ہیں، جس میں کمپنی کو مختلف قسم کے اختیارات حاصل ہوتے ہیں کہ کچھ رقم مختلف ریزروڈ فنڈ میں ڈالے، کچھ شرکاء میں تقسیم کرے، اور کچھ پول میں واپس ڈال دے۔

تکافل کمپنی کے بنیادی اعمال:

سابقہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ تکافل کے بنیادی اعمال تین ہیں:

(۱) شرکاء چندہ دیتے ہیں۔

(۲) پول حسب شرائط ان کو رقم دیتا ہے۔

(۳) سرپلس یا اس کا کچھ حصہ شرکاء کی طرف جاسکتا ہے۔

یہ تینوں کام باہم مربوط ہیں اور اس میں باقاعدہ شروط وقواعد کے مطابق لین دین لازم ہوتا ہے، یعنی شرکاء چندہ کے پابند ہوتے ہیں اور پول تلافی دینے کا پابند ہوتا ہے، لہذا اب یہ سوال پیدا ہوا کہ فقہی اعتبار سے اس اسکیم کو کیا کہیں گے؟ نیز اس میں شرعی اعتبار سے لین دین کس طرح اور کیوں کر لازم ہوگا؟

ان جیسے سوالات کے جوابات مختلف علماء نے مختلف طریقوں سے دیئے ہیں، جن کی الگ الگ تکییف فقہی (یعنی یہ کہ شرعی اعتبار سے یہ ماڈل کس باب میں داخل ہے) کی جا سکتی ہے، اس میں بہتر تکییف فقہی ذیل میں درج ہے:

صحیح اساس:

تکافل کی صحیح اور شرعی بنیاد وہ ہوگی جس میں شرعی پیچیدگیاں اور مسائل پیدا نہ ہوں، اور یہ اس وقت ہے جب کہ مذکورہ پول کو تعاونی قرار دیا جائے، جس کا مقصد یہ ہو کہ جن شرکاء کو نقصان پہنچے، یہ پول اس نقصان کو پورا کرے اور جو عطیات اس میں آرہے ہیں، وہ محض تبرعات ہوں، وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط نہ ہوں، اور شرکاء کی ملکیت سے خارج ہوں، تاکہ ان پر نہ زکوۃ واجب ہو، اور نہ ان میں میراث کے احکام جاری ہوں، اور نہ اس کی بنیاد پر وہ لوگ قدرے زائد (سرپلس) کے مستحق ہوں، بلکہ یہ تبرعات مکمل طور پر پول کی ملکیت میں چلے جائیں اور پول ان میں حسب قواعد مقررہ تصرف کرے، اس صورت میں چندہ دہندگاں اور پول کے مابین ایسا کوئی تعلق نہ ہوگا جس کی وجہ سے یہ لوگ معاوضوں کے مستحق ہوں، بلکہ یہ لوگ چندہ اور عطیات دیتے ہیں، جن کا معاوضہ سے کوئی تعلق نہیں ہوگا، اور غیر مشروط ہوگا، پھر جب ان کو نقصان پہنچے اور پول ان کے نقصان کی تلافی کرے تو وہ ایک مستقل عطیہ ہے، جسے ''عطاء مستقل'' کہتے ہیں، وہ کسی سابقہ عقد کا نتیجہ نہیں، چوں کہ پول کو اپنی ملکیت میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار حاصل ہے، لہذا اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ فائض میں سے شرکاء کو

بھی کچھ حصہ دیدے۔

تکافل ماڈل کی خصوصیات:

خلاصہ یہ ہے کہ تکافل ماڈل میں درج ذیل خصوصیات پائی جائیں اوردرج ذیل مقاصد حاصل ہوں:

(۱) چندہ دہندگاں کا چندہ دینا کسی شرط کے ساتھ مشروط نہ ہو۔

(۲) پول کا کوریج مستقل عطیہ کی حیثیت سے ہو، یعنی وہ کسی سابق عقد کا نتیجہ نہ ہو۔

(۳) چندہ کی ملکیت شرکاء کی ملکیت سے خارج ہو۔

(۴) پول اس چندہ کا مالک ہو، کیوں کہ "خروج الشیئ لا الی الملك" درست نہیں، یعنی یہ کہ ایک شئ کسی کی ملکیت سے نکل جائے اور کوئی دوسرا اس کا مالک نہ بنے۔

ان خصوصیات پر مشتمل ماڈل نہ عقد معاوضہ بنے گا، نہ اس میں زکوۃ اور میراث کے مسائل پیدا ہوں گے۔

یہ مقاصد اس وقت حاصل ہوسکتے ہیں، جب کہ اس پول کا ایک معنوی اور قانونی وجود ہو، جس کو ''شخص قانونی'' کہتے ہیں، یہ ایسا شخص ہو کہ جو مالک بھی بنتا ہو اور بناتا بھی ہو (چنانچہ جو تکافلات محض تبرعات پر مبنی ہیں، ان کا کوئی مستقل قانونی وجود نہیں) اور وہ اساس اور بنیاد صرف ''وقف'' ہے، لہذا پول ''وقف'' پر مبنی ہونا چاہئے، کیوں کہ وقف ہی ایک ایسی چیز ہے، جس کا الگ وجود شریعت بھی مانتی ہے، اور قانون بھی مانتا ہے، نیز وقف میں کافی گنجائش ہے، یعنی اس کا دائرہ وسیع ہے، اس میں بسا اوقات ایسی شرائط کی بھی گنجائش ہوتی ہیں، جو دوسرے عقود میں نہیں چلتیں، اس لئے کہ وقف میں شرائط کی گنجائش ہبہ اور تبرع کے مقابلہ میں زیادہ ہے، لہذا ہمارے نزدیک تکافل کی بہترین بنیاد اور نسبۃً مسائل اور پیچیدگیوں سے دور راستہ ''وقف'' ہی ہے۔

وقف میں ذکر کردہ نکات میں سے درج ذیل چار نکات کا زیادہ دخل ہے:

(۱) نقود کا وقف جائز ہے۔

(۲) واقف بوقت وقف کوئی جائز اور مناسب شرط لگا سکتا ہے۔

(۳) اصل وقف خرچ نہیں ہوگا؛ البتہ اس کو باقی رکھتے ہوئے اس سے استفادہ کیا جائے گا، نیز وقف کو جو چندہ یا عطیہ ملتا ہے، وہ خود وقف نہیں ہوگا، بلکہ وہ مملوک وقف ہوگا، لہذا اس کے عین کو خرچ کرنا جائز ہوگا۔

(۴) وقف میں یہ ضروری ہے کہ وہ ایسی جہت کے لئے ہو جو منقطع نہ ہو، یعنی وقف کا مقصد جاری وساری ہو، ختم ہونے والا نہ ہو۔

اب یہاں چند ماڈلز کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

مضاربہ ، وکالہ ، وقف ماڈل

وقف کی بنیاد پر تکافل کا ماڈل اس طرح بنے گا:

(۱) کمپنی کے شیئر ہولڈرز کچھ رقم باقاعدہ وقف کریں گے، اس رقم سے ایک وقف پول قائم کیا جائے گا، یہ رقم وقف ہوگی، ان شیئر ہولڈرز کی حیثیت واقف کی ہوگی اور یہ رقم ہمیشہ فنڈ یا پول میں باقی رہے گی، کیوں کہ یہ اصل وقف ہے، اس کو (Ceding Amount) کہتے ہیں۔

(۲) یہ وقف پول اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہوگا، کوئی اور مالک نہیں ہوگا، یعنی نہ کمپنی مالک ہوگی اور نہ کوئی اور، اس کا ایک مستقل معنوی وجود ہوگا، جو کہ شخص حقیقی کی طرح مالک اور مُملِّک (مالک بنانے والا) بنے گا۔

(۳) جو لوگ تکافل کی سہولت حاصل کرنا چاہتے ہیں، وہ ایک خاص مقدار میں حسب شرائط وقف نامہ فنڈ کو چندہ دیں گے، اس فنڈ کا نام (Participant PTF

Takaful Fund) ہے۔

(۴)شرکاء جو چندہ دیں گے وہ وقف نہیں ہوگا، بلکہ مملوکِ وقف ہوگا، لہذا اس کو وقف کے اغراض کے لئے خرچ کرنا جائز ہوگا۔

(۵)مذکورہ فنڈ کو شرعی طریقہ کے مطابق کاروبار میں لگایا جائے گا اور حاصل شدہ منافع کا مالک وقف فنڈ ہی ہوگا۔

(٦)فنڈ سے استفادہ کرنے کی شرائط طے کی جائیں گی۔

(۷)نیز ہر قسم کے تکافل میں چندہ کی تعیین ہوگی اور فوائد کے استحقاق کے قواعد وضع (مقرر) کئے جائیں گے، جس میں یہ بھی جائز ہے کہ فوائد کی تعیین ایکچوری کی بنیاد پر ہو۔

(۸)فنڈ سے شرکاء کو جو فوائد ملیں گے، وہ ان کے تبرعات کی بنیاد پر نہیں، بلکہ وہ ''عطاء مستقل'' ہوں گے، یعنی اس لحاظ سے کہ وہ بھی ''موقوف علیہم'' (موقوف علیہ اس شخص کو کہتے ہیں جس پر وقف کیا گیا ہو) میں داخل ہے۔

یاد رہے کہ شرکاء یا ارکان فنڈ خود واقفین نہیں، بلکہ واقف اصلا شیئر ہولڈرز ہیں ،جنہوں نے شروع میں ایک خاص رقم وقف کر کے وقف فنڈ قائم کیا ہے۔

(۹)وقف فنڈ چوں کہ تمام رقوم خواہ اصل ہوں یا منافع ہوں؛ مالک ہے، اس لئے اس فنڈ کو اختیار ہے کہ وہ اس کو جس طرح خرچ کرنا چاہے خرچ کرے، سرپلس میں اس کو ئی طرح کے اختیارات حاصل ہوں گے، جو کہ وقف نامہ میں مذکور ہوتے ہیں۔

(۱۰)تحلیل کی صورت میں تمام اخراجات ادا کر کے باقی ماندہ رقم کو کسی کارِ خیر میں لگایا جائے گا، البتہ جو اصل وقف رقم تھی یعنی وہ اس جیسے کسی اور وقف میں دی جائے گی۔

(۱۱) کمپنی چوں کہ فنڈ کو منظّم کرے گی، شرکاء کے نقصانات کی تلافی کرے گی اور بہت سارے کام کرے گی، اس لئے وہ ان خدمات کے صلہ میں حق الخدمت لے سکتی ہے، جسے

''وکالہ فیس'' کہتے ہیں، نیز کمپنی چوں کہ ''مضارب'' بھی ہے، اس لئے وہ مضاربت کی بنیاد پر نفع میں سے اپنا مقررہ حصہ بھی لے سکتی ہے، جسے ''مضاربہ شیئر'' کہتے ہیں۔

مضاربہ ماڈل:

اس ماڈل میں سرپلس شرکاء اور کمپنی کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم ہوتا ہے، اس میں آپریٹر وکالہ فیس نہیں لیتا، صرف مضاربہ شیئر لیتا ہے، جس میں عموماً وکالہ ماڈل کے مقابلہ میں مضارب کا حصہ نفع زیادہ ہوتا ہے، اس ماڈل میں کمپنی یا آپریٹر کی حیثیت مضارب کی ہوتی ہے اور پول کی حیثیت رب المال کی ہوتی ہے، لہذا نفع دونوں میں (Predefined Ratio) کے مطابق تقسیم ہوگا، اس ماڈل میں سرپلس میں سے کمپنی کو بھی ملے گا، جب کہ وقف ماڈل میں نہیں ملتا۔

باقی کلیمز اور کوریجز تکافل فنڈ سے اسی طرح ادا کئے جاتے ہیں، جس کی تفصیل مذکور ہوئی۔

وکالہ ماڈل:

اس میں آپریٹر شرکاء کا صرف وکیل ہوتا ہے، اور صرف وکالہ فیس لیتا ہے، آپریٹر کے فنڈ کے نفع یا نقصان، یا انڈر رائٹنگ رزلٹس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اس میں آپریٹر کو ''وکالہ فیس'' کے علاوہ حسن کارکردگی کی بنیاد پر کچھ مزید رقم بھی ملتی ہے، جس کو ''Incentive'' بولتے ہیں، پاک قطر فیملی کمپنی کا PIA یعنی (Participant Investment Amount) فی الحال اسی ماڈل وکالہ پر مبنی ہے اور وکالہ شرعی اصول کے مطابق کام کرتی ہے، جسے ''وکالۃ الاستثمار'' کہتے ہیں اور اس کے شرعی اصول تقریباً وہی ہیں جو مختلف (Islamic Investment Funds) کے ہوتے ہیں۔

یاد رہے کہ اس ماڈل میں بھی کمپنی کو سرپلس میں سے کچھ لینے کا حق حاصل نہیں۔

تکافل اور انشورنس میں بنیادی فرق:

(۱) تکافل محض عقد تبرع ہے، جب کہ مروجہ انشورنس عقد معاوضہ ہے اور دونوں کے احکام بالکل الگ الگ ہیں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

(۲) تکافل میں فائض میں سے ممبر کو بھی حصہ مل سکتا ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، جب کہ انشورنس میں سارا فائض کمپنی کا ہوتا ہے۔

(۳) تکافل میں دی جانے والی رقم فنڈ کی ملکیت میں جاتی ہے، کمپنی اس کی مالک نہیں ہوتی، جب کہ انشورنس میں اس نفع کی مالک بھی کمپنی ہوتی ہے۔

(۴) تکافل میں ان جمع شدہ رقوم پر حاصل شدہ نفع میں جاتا ہے، کمپنی اس کی مالک نہیں ہوتی، جب کہ انشورنس میں اس نفع کی مالک بھی کمپنی ہوتی ہے۔

(۵) تکافل کا اصل مقصد تعاون علی البر والتقوی ہے، کوئی کاروبار نہیں، اس لئے تکافل کے کاغذات میں ایسے الفاظ سے گریز کرنا چاہئے، جن سے معاوضہ یا کاروبار کا تاثر ملتا ہو، جیسے کہ بزنس یا کنٹریکٹ وغیرہ کے الفاظ، جب کہ انشورنس کا اصل مقصد تجارت اور کاروبار ہے۔

(٦) تکافل میں کمپنی کی حیثیت وکیل کی ہوتی ہے، جب کہ انشورنس میں کمپنی اصیل اور مالک ہے۔

(۷) تکافل کی باقاعدہ شرعی نگرانی ہوتی ہے، اور اس میں یہ تاکید کی جاتی ہے کہ فنڈ کو صرف ان معاملات میں لگایا جائے جو شریعت کے مطابق ہوں، فنڈ کو ناجائز کاروبار میں ہرگز لگانا جائز نہیں۔ چنانچہ تکافل رولز ۲۰۰۵ء کی رو سے ہر کمپنی کے لئے شرعیہ بورڈ ضروری ہے، جس میں کم سے کم تین ممبرز ہوں۔

جب کہ انشورنس میں اس طرح کی کوئی نگرانی نہیں ہوتی اور نہ ہی اس طرح کی کوئی پابندی ہے، جہاں فائدہ نظر آئے، وہاں سرمایہ کاری ہوتی ہے، اس میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کاروبار شرعاً جائز اور حلال بھی ہے یا نہیں۔(تکافل کی شرعی حیثیت :ص:۴۳،۷۹-۸۱،۸۸-۹۳، ۱۰۶،ط:ادارۃ المعارف کراچی)

خلاصۂ بحث

(الف)صکوک میں عقد مضاربہ اور مشارکہ کے ارکان وشرائط کالحاظ کیا جائے تو حامل سود قرضہ سے بھی امتیاز ہوگا اور ترقیاتی مقاصد بھی بحسن وخوبی حاصل ہوں گے۔

(ب)بیع کی عام شرائط کالحاظ کیا جائے اور ٹرسٹ بنانے میں بھی مسئولہ منافع حاصل ہوجائیں گے۔

(ج)صکوک جاری کرنے والے ادارے یا کمپنی کے لئے اس طرح کی زیادتی جائز نہ ہوگی، حامل بونڈز راضی ہو یا نہ ہو، نفع میں فیصد متعین کیا جائے۔

(د) یہ صورت عقد مضاربہ ومشارکہ میں جائز نہ ہونی چاہئے۔

(ھ) کمپنی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ قیمت کم ہوجانے کی صورت میں بھی بونڈز کو اس پر لکھی ہوئی قیمت سے خریدلے، ہاں! یہ کیا جاسکتا ہے کہ جس دن بونڈز کی خرید وفروخت کا عقد کرنا ہے اس دن جانبین کوئی ایک قیمت پر راضی ہوجائیں، کم ہو یا زیادہ یا اسی قیمت میں، اور اس رضامندی والی قیمت سے کمپنی بونڈز خریدلے۔

(و)مضاربہ میں چوں کہ نفع میں فیصد متعین ہے، اس لئے کمی کا سوال نہیں اور اگر رأس المال کی تلافی کے لئے جمع کیا جائے تو بھی خرابی لازم آرہی ہے، جب کہ کوئی حامل بونڈز پروجیکٹ کی مدت ختم ہونے سے قبل اپنا بونڈ بیچے، اس کے بجائے (PF) سسٹم مناسب معلوم ہوتی ہے۔

(ز) مذکور صورت میں حکومت کا تھرڈ پارٹی کو کفیل اور ضامن بنانا صحیح معلوم نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ضمانت اصل (مضارب و کمپنی) پر بھی لازم نہیں ہوتی۔

(ح) گذشتہ صفحات میں مذکور شرائط اور تفصیلات کے مطابق اسلامی انشورنس کمپنیوں میں انشورنس کرانا درست ہوگا۔

❖❖❖

سوال نامہ:

اعضاء واجزاء انسانی کا عطیہ

اسلام میں انسانی زندگی کے تحفظ کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے، یہاں تک کہ حالت اضطرار میں جان بچانے کے لئے حرام اشیاء کو کھانے اور پینے کی بھی اجازت دی گئی ہے، انسانی زندگی کے تحفظ کا ایک اہم ذریعہ علاج بھی ہے، پیغمبر اسلام ﷺ نے علاج کرانے کی ترغیب دی ہے، آپ نے یہ بھی فرمایا کہ جیسے بیماریاں اللہ کی مشیت سے پیدا ہوئی ہیں ،اسی طرح دوائیں بھی اللہ ہی کے حکم سے وجود میں آئی ہیں ،لہذا جب بیمار ہو جاؤ تو دوا کا استعمال کیا کرو، خود رسول اللہ ﷺ نے اپنا علاج کرایا ہے۔

قدیم زمانہ میں عام طور پر نباتات اور جمادات سے علاج کیا جاتا تھا ،بعض دوائیں زمین کے اجزاء سے حاصل کی جاتی تھیں، جیسے: چونا،لوہا،سونا، چاندی وغیرہ اور نباتات تو بے شمار ہیں جن کا دوا کے طور پر استعمال ہوتا رہا ہے اور میڈیکل سائنس کی ترقی کے اس دور میں بھی بیشتر دوائیں نباتات ہی سے حاصل کی جاتی ہیں، جمادات ونباتات کے علاوہ حیوانی اجزاء سے علاج کی صورت بھی زمانہ قدیم سے پائی جاتی ہے،شہد کے شفا ہونے کا ذکر قرآن مجید میں موجود ہے، فقہاء کے یہاں بعض جانوروں کے دودھ یہاں تک کہ خون سے بھی علاج کا ذکر ملتا ہے، حدیث سے بطور علاج اونٹنی کے پیشاب استعمال کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے؛ چنانچہ بعض فقہاء اس کے قائل ہیں۔

موجودہ سائنسی ترقی سے پہلے انسانی اجزاء سے علاج کا ایک دو صورتوں کو چھوڑ کر تذکرہ نہیں ملتا، جیسے کتب فقہ میں عورت کے دودھ کو کان کے درد میں بطور دوا کے استعمال کرنے کا

ذکر پایا جاتا ہے؛ لیکن انسانی اعضاء اور دوسرے اجزاء کے ذریعہ علاج کا تذکرہ نہیں ملتا، انسانی اجزاء میں سے ایک شخص کا خون دوسرے شخص کو چڑھانے کی اجازت ہے، اور ایک شخص کے عضو کی دوسرے شخص کے جسم میں پیوندکاری کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ یہ موضوع اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے سمینار میں زیر بحث آچکا ہے اور ایک مؤقر عالم دین کے اختلاف کے ساتھ شرکاء سمینار نے اسے جائز قرار دیا ہے، دوسری فقہ اکیڈمیوں کے فیصلے بھی اسی نقطہ نظر پر مبنی ہیں۔

اب ایک سوال یہ ہے کہ کیا کوئی شخص دوسرے متعین فرد کو یا کسی بھی ضرورت مند کو زندگی کے تحفظ یا کسی اہم ترین جسمانی منفعت کے حصول کے لئے اپنے کسی جزء یا عضو کا عطیہ کرسکتا ہے؟ یہ مسئلہ اس لئے قابل غور ہے کہ ایک طرف اس میں انسانی مدد کا پہلو ہے جو شریعت میں ایک پسندیدہ فعل ہے، دوسری طرف انسان کا پورا وجود قابل احترام ہے، انسان کا اپنے کسی عضو یا جزو کو دوسرے کو استعمال کے لئے دے دینا بظاہر انسانی تکریم کی مغائر معلوم ہوتی ہے۔

ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

(۱) کیا ایک مسلمان دوسرے مسلمان یا غیر مسلم کو اس کی ضرورت کی بناء پر خون کا عطیہ دے سکتا ہے؟

(۲) قدرتی اور غیر معمولی حادثات میں خون کی بہت زیادہ ضرورت پڑتی ہے؛ کیوں کہ ایک ہی وقت میں بہت سارے زخمیوں کی جان بچانے کی کوشش کی جاتی ہے اور پھر ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی مریض کو جس گروپ کا خون مطلوب ہو فوری طور پر اس گروپ کا خون مہیا نہیں ہوتا؛ چنانچہ اس ضرورت کو پوری کرنے کے لئے بلڈ بینک قائم ہیں، جہاں لوگ رضاکارانہ طور پر خون کا عطیہ دیتے ہیں اور ایسے بینک بھی عام طور پر خون کی

قیمت وصول نہیں کرتے ،مفت خون فراہم کرتے ہیں ؛ البتہ چاہتے ہیں کہ اس کے بدلے میں متأثر شخص کے متعلقین بھی خون کا عطیہ دیں جو دوسرے مریض کو کام میں آئے ،کیا ایسے بلڈ بینکوں میں مسلمان خون کا عطیہ پیش کر سکتے ہیں؟

(۳) خدمت خلق کی مختلف تنظیمیں وقتاً فوقتاً بلڈ کیمپ قائم کرتی ہیں ؛ تا کہ ایمرجنسی حالات کے لئے خون کا عطیہ حاصل کیا جائے اور اسے بلڈ بینک میں محفوظ کرا دیتی ہیں، آج کل بعض مسلم تنظیمیں بھی ایسے کیمپ قائم کر رہی ہیں، خاص طور پر بڑے شہروں میں رسول ﷺ کی تاریخ ولادت میں ایسے کیمپ لگا کرتے ہیں اور برادران وطن پر اس کا اچھا اثر مرتب ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے پاس صرف لینے والا ہاتھ نہیں ہے، دینے والا ہاتھ بھی ہے،تو کیا مسلمانوں کے لئے ایسے رضا کارانہ بلڈ بینک قائم کرنا جائز ہوگا ؟

(۴) خون کے عطیہ کے سلسلہ میں ایک قابل غور پہلو یہ بھی ہے کہ اگر کسی مریض کو خون کی شدید ضرورت ہو لیکن اس کا خون ایسے نادر گروپ سے تعلق رکھتا ہے جو بمشکل ہی ملتا ہو اور اسی گروپ کے خون کا حامل کوئی شخص موجود ہو تو اس کا خون دینا واجب ہوگا یا مستحب یا صرف جائز؟

(۵) انسانی جسم کا ایک اہم ترین عضو جگر ہے؛ جو غذا کو ہضم کرنے اور انسان کو غذا میں غیر محسوس طور پر آ جانے والے مسموم اجزاء سے محفوظ رکھنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے، کچھ عرصہ پہلے تک جگر کی پیوند کاری کو ناممکن سمجھا جاتا تھا؛ لیکن جدید میڈیکل ترقی نے اس کو ممکن بنا دیا ہے اور خود ہندوستان میں اس کے کئی کامیاب آپریشن ہو چکے ہیں، ایک زندہ انسان کا جگر دوسرے انسان کو نہیں لگایا جا سکتا؛ کیونکہ انسان جگر کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا ہے ،البتہ جس شخص کا انتقال ہو چکا ہو، انتقال کے فوراً بعد اس کا جگر نکالا جا سکتا ہے ؛ کیونکہ پہلے انسان کے دل و دماغ کی موت ہوتی ہے اس کے بعد چند

گھنٹوں تک اعضاء اور خلیات میں حیات باقی رہتی ہے، اگر اس کے باقی رہتے ہوئے کوئی عضو نکال لیا جائے تو دوسرے کو کام آسکتا ہے، کیا اس طرح کسی متعین مریض کو اس کی جان بچانے کے لئے یا اس عضو کو محفوظ کرنے والے کسی طبی ادارہ کو عطیہ کے طور پر دیا جاسکتا ہے تا کہ ایک انسان کی جان بچائی جاسکے۔

(٦) بینائی اللہ تعالی کی بہت بڑی نعمت ہے اور اسی لئے قرآن مجید میں بطور احسان کے قوت بصارت کا بار بار ذکر فرمایا گیا ہے، نابینا ہونے کی بعض صورتیں ایسی ہیں کہ ابھی تک کی تحقیق کے مطابق اس کا علاج نہیں ہوسکتا؛ لیکن بعض صورتوں میں اس کا علاج ممکن ہے کہ ایک انسان کے آنکھ کے قرنیہ کی اس نابینا کے حلقہ چشم میں پیوندکاری کردی جائے، اس طرح اس کو بینائی حاصل ہوسکتی ہے، ایک زندہ شخص کی آنکھ سے بھی اسے حاصل کیا جاسکتا ہے اور مرنے کے بعد بھی چند گھنٹے کے اندر مردہ سے قرنیہ حاصل کیا جاسکتا ہے، سوال یہ ہے کہ:

[الف] اگر کوئی زندہ شخص دوسرے شخص کو اپنی آنکھ کا قرنیہ عطیہ کرے اور سوچے کہ میرا کام تو ایک آنکھ سے چل سکتا ہے، اس سے ہمارے دوسرے بھائی کی آنکھیں بھی روشن ہوجائیں گی تو کیا ایسا کرنا جائز ہوگا؟

[ب] کیا کسی شخص سے قرنیہ اس کی موت کے بعد حاصل کیا جاسکتا ہے؛ تا کہ کسی متعین شخص کو بینائی فراہم کیا جاسکے۔

[ج] آج کل اسی مقصد کے لئے آئی بینک بھی قائم ہیں، جس میں رضا کارانہ طور پر آنکھوں کا عطیہ دیا جاسکتا ہے اور جس کو ضرورت درپیش ہو آئندہ اس کے حق میں اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، کیا ایسے بینک کو زندہ یا مردہ شخص کی آنکھوں کا عطیہ دیا جاسکتا ہے؟

(۷) پانچویں اور چھٹے سوال میں یہ بات بھی وضاحت طلب ہے کہ اگر مردہ شخص کے جسم سے جگر یا آنکھ حاصل کرنی جائز ہوتو اس سلسلہ میں کس کی اجازت معتبر ہوگی؟ خود اس شخص کی یا اس کے ورثہ کی، یا دونوں کی؟ یعنی مردہ کی وصیت کافی ہوگی، یا صرف ورثہ کی اجازت دینا کافی ہوگا، یا مردہ کی وصیت کے ساتھ ساتھ اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ کی طرف سے آمادگی بھی ضروری ہوگی؟

(۸) اللہ تعالی نے ہر نومولود کے لئے اس کی ماں کے سینے میں صحت بخش دودھ کا خزانہ رکھا ہے، قرآن مجید کا بھی ارشاد ہے کہ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں اور تمام میڈیکل سائنس دانوں کا بھی اتفاق ہے کہ بچہ کے لئے سب سے محفوظ، تقویت بخش اور بہترین غذا ماں کا دودھ ہے، سوائے اس کے کہ ماں کسی ایسی بیماری میں مبتلا ہو کہ اس کا دودھ بچہ کے لئے مضر ہو جائے، لیکن قدیم زمانہ سے رواج رہا ہے کہ خواتین اپنے بچوں کے علاوہ دوسرے بچوں کو بھی دودھ پلایا کرتی تھیں اور دودھ پلانے والی عورتوں کو اس کی اجرت دی جاتی تھی، اسی پس منظر میں شریعت اسلامی نے رضاعت کو حرمت موبدہ کا ایک سبب مانا ہے، موجودہ دور میں خاص طور پر مغربی معاشرہ میں خواتین کی کسب معاش کی جدوجہد میں شامل ہو جانے کی وجہ سے یہ مزاج پروان چڑھا ہے کہ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلانا نہیں چاہتیں، اس پس منظر میں مغربی ملکوں میں بہت سے دودھ بینک قائم ہو گئے ہیں، جو اپنا دودھ فراہم کرنے والی عورتوں کو معاوضہ ادا کرتے ہیں اور ضرورت مند بچوں کو دودھ مہیا کر کے ان سے معاوضہ وصول کرتے ہیں؛ گویا یہ انسانی دودھ کی تجارت کی ایک شکل ہے، ہندوستان میں بڑھتے ہوئے معیار زندگی کی وجہ سے خواتین میں ملازمت کا رجحان تیزی سے بڑھ رہا ہے اور یہاں بھی اس طرح کے بینک قائم کئے جانے کی توقع ہے، تو ایسے بینک کو عوض دے کر یا

بلاعوض کسی خاتون کا دودھ مہیا کرنا اور پھر اس دودھ کی ضرورت مند بچوں کے لئے فروخت کا کیا حکم ہوگا؟ اور اگر یہ صورت جائز ہو تو حرمت رضاعت کے سلسلہ میں کیا احکام ہوں گے؟

(۹) موجودہ مغربی تہذیب نے عملا اور بہت سی جگہ قانوناً اس بات کو تسلیم کرلیا ہے کہ نسبی شناخت کا تحفظ ضروری نہیں ہے، اور بچوں کی ماں کی طرف نسبت کافی ہے، دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مردوں اور عورتوں میں خاصی تاخیر کے ساتھ نکاح کرنے کا رجحان بڑھ رہا ہے اور اس کے مختلف محرکات ہیں، جیسے ہر طرح کے معاشی اور سماجی فکر سے آزاد ہوکر اعلی ڈگریاں حاصل کرنا، عورتوں کا ملازمتیں کرنا، ایک عمر تک صنفی لذت اٹھانے کے لئے آزاد زندگی گذارنا، طلاق کا مشکل قانون، جس میں مرد پر ڈھیر ساری ذمہ داریاں عائد کردی جاتی ہیں وغیرہ، اس کی وجہ سے ایک دوسرا نقصان یہ ہے کہ بانجھ پن بڑھتا جارہا ہے اور بہت سے میاں بیوی فطری طور پر اولاد سے بہرہ یاب نہیں ہو پاتے، اس کے لئے مادہ منویہ بینک قائم کئے جاتے ہیں، جن مردوں کے مادہ منویہ میں تولیدی صلاحیت کے حامل جرثومے نہیں ہوتے ہیں، یہ ان کو کارکر جرثومے فراہم کرتے ہیں اور جن عورتوں میں تولید کے لائق بیضے پیدا نہیں ہو پاتے ہیں ان کے لئے بیضے فراہم کرتے ہیں، اب اس طرح کے بینک مشرقی ممالک اور مغربی تہذیب کی طرف تیزی سے بڑھتے ہوئے خود ہمارے ملک ہندوستان میں بھی قائم کئے جارہے ہیں، سوال یہ ہے کہ ایسے بینک قائم کرنا، کسی مرد یا خاتون کا بینک کو اور بینک کا کسی ضرورت مند مرد یا خاتون کو مادہ منویہ کا فروخت کرنا یا بغیر قیمت کے ہدیہ کے طور پر دینا کیا جائز ہوگا؟

❖❖❖

اعضاء واجزاءِ انسانی کا عطیہ اور اس کے احکام

از:۔ مفتی اقبال بن محمد صاحب ٹنکاروی

جہاں جدید سائنسی ترقی نے بہت سی تحقیقات پیش کی ہیں، وہیں اس نے طب میں بھی تحقیقات وترقی کی ہے، ایک مدت سے بلڈ ٹرانسفر کی تحقیق بھی ہوئی اور اس سے علاج کامیاب بھی ہوا، اس علاج کی حقیقت یہ ہے کہ کسی مریض کو کسی عارضہ کی وجہ سے بے حد نقاہت لاحق ہوجاتی ہے اور اگر فوری تدارک نہ کیا جائے تو مریض کی زندگی کی امید باقی نہ رہے، مثلاً کوئی زخم لگا اور کثرت سے خون خارج ہوگیا یا کسی بیماری کی وجہ سے بہت ہی کمزوری بدن میں آگئی تو اس ضرورت میں ڈاکٹر کسی صحیح سالم انسان کا خون نکال کر لازمی مراحل سے گذرتے ہوئے مریض کے بدن میں بذریعۂ انجکشن اس کی رگوں میں داخل کرتا ہے؛ تاکہ مریض کی حالت سنبھل جائے، آج کل اس ضرورت کے لئے بلڈ بینک بھی قائم ہیں، البتہ جس آدمی کا خون لیا جائے اگر مریض کے خون کے اجزاء سے ملتا جلتا ہو یعنی ایک گروپ ہو تو دینے والے کا خون مریض کے کام آسکتا ہے، یہ علاج ایک طرح انتفاع بجزء الآدمی میں داخل ہوجاتا ہے تو دوسری طرف کسی مریض کو خون کی اشد ضرورت ہے، اگر اسے خون دیا جائے تو اس کی مدد ہوجاتی ہے، اگر پہلی صورت کو ترجیح دی جائے تو اس کے لئے عدم جواز ہی کا حکم ہوگا اور اگر دوسری صورت پر توجہ کی جائے تو یہ عمدہ اور لائق ستائش عمل ہے، اس لئے دونوں پہلو پر نظر رکھنا ضروری ہوگا۔

خون کی حرمت کے اسباب:

یہ ملحوظ رہے کہ خون حرام ہے اور اس کی حرمت کے لئے دو دو سبب جمع ہوگئے ہیں،

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ انسانی خون انسان کا جزء ہے اور جب بدن سے نکال لیا جائے تو وہ نجس بھی ہے، اس کا اصل تقاضا تو یہی ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا دووجوہ سے حرام ہو، اول اس لئے کہ اعضائے انسانی کا احترام واجب ہے اور یہ اس احترام کے منافی ہے، دوسرے اس لئے کہ خون نجاست غلیظہ ہے، اور نجس چیزوں کا استعمال ناجائز ہے۔ (معارف القرآن: سورۃ بقرہ، آیت نمبر:۱۷۳، ص:۳۶۳، ج:۱، ط: ربانی بک ڈپو دہلی)

چنانچہ اس کی حرمت کو بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: انما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما اھل به لغیر الله. (البقرہ:۳) حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما اھل لغیر الله به . (المائدہ:۳) لہذا خون پر تداوی بالمحرم کا حکم ہوگا۔

لیکن حدیث اور کتب فقہ میں کچھ ایسے نظائر ملتے ہیں جس میں حرام اشیاء کے استعمال کا جواز بوقت ضرورت شدیدہ ازراہ علاج جائز معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ واقعۂ عرنیین مشہور ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب عرنیہ کا علاج اونٹوں کے پیشاب پینے کو تجویز فرمایا، حالانکہ پیشاب ناپاک ہے۔ (بخاری: کتاب الحدود، باب سمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعین المحاربین، رقم الحدیث:۶۸۰۵ ص:۸۳۰، ۸۳۱، ط: مکتبہ اولاد الشیخ للتراث)

ایسے ہی حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کو سونے کا ناک بنانے کا حکم دیا تھا، حالانکہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے؛ بلکہ مردوں کے لئے اس کے استعمال کے باب میں شدید ممانعت روایتوں میں مذکور ہے، لیکن حضرت عرفجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اضطراری حالت کی وجہ سے اس کا حکم دیا گیا۔ (نسائی: کتاب الزینۃ، باب من اصیب انفه هل یتخذ انفا من ذهب، رقم الحدیث

:۱۷۱۵۱۲،۱۷۱۵، ص:۲۷۱، ج:۸، ط: دارالفکر بیروت لبنان)

بلکہ اوپر جو آیات حرمت دم، میتہ ولحم خنزیر کی پیش کی گئی، اسی آیات میں اضطراری حالت میں ان چیزوں کے استعمال کا استثنائی حکم بھی ذکر کیا، چنانچہ فرمایا: فمن اضطر غیر باغ ولاعاد فلا اثم علیه ،فان الله غفور رحیم. (المائدہ:۱۷۳) فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم .(المائدہ:۳) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اضطراری حالت اور عام معالجات میں شریعت میں دی ہوئیں سہولتوں سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، البتہ تداوی بالمحرم میں اگر شرعی یا معالجتی کچھ شرطیں ہوں تو اس کا پاس ولحاظ بھی ضروری ہے۔

اضطراری حالت کب ہوگی؟

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں: اضطراری حالت سے مراد یہ ہے کہ مریض کی جان کا خطرہ ہو اور کوئی دوسری دوا اس کی جان بچانے کے لئے مؤثر یا موجود نہ ہو، اور خون دینے سے اس کی جان بچنے کا ظن غالب ہو۔(معارف القرآن: البقرہ، آیت نمبر:۱۷۳، ص:۳۶۵، ج:۱، ط: بابی بک ڈپو دہلی)

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اضطرار واکراہ وضرورت اور حرج وغیرہ ہر ایک الگ الگ مفاہیم رکھتے ہیں اور ہر ایک کے الگ الگ حدود واحکام ہیں، احقر ہر ایک کے مفاہیم شرعیہ اور اس کے حدود واحکام کو اجمالاً عرض کرتا ہے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے محرمات منصوصہ بہ نص قطعی میں گنجائش کے لئے ایک ضابطہ بیان فرمایا ہے، ارشاد ہے: وقد فصل لکم ماحرم علیکم الا ما اضطررتم الیه، وان کثیرا لیضلون باهوائهم بغیر علم ان ربك هو اعلم بالمعتدین.(پارہ:۸،ع:۱)

اس ضابطہ میں محض اضطرار کو مستثنی فرمایا ہے، پھر ساتھ ہی تنبیہ بھی فرمادی ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اضطرار کے مستثنی ہونے کی کچھ قیود وشرائط بھی ہیں، اگر ان کا لحاظ نہ کیا گیا تو گمراہی میں مبتلا ہوجائے گا، پھر ان قیود کو دوسری آیت کریمہ میں واضح فرمایا ہے، ان میں سے ایک کے اندر غیر متناجف لاثم (ای غیر متجاوز عن الحدود الشرعیه) کی قید ہے، اور دوسری آیت کریمہ غیر باغ ولا عاد (ای غیر قاصد للخروج عن الحدود الشرعیة والامر للخروج عن الحدود الشرعیة) کی قید ہے۔

پھر اس ضابطہ کی تفصیل وتشریح کتب احادیث، فقہ واصول فقہ میں ہے، جس کے تحت استثناء کی مندرجۂ ذیل صورتیں نکلتی ہیں:

(۱) مخمصہ: بھوک، پیاس کی پریشانی سے جاں بہ لب ہوجائے، جان بچانے کی کوئی صورت بظاہر نہ رہے، اسی کو فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم میں فرمایا گیا، یہ اضطرار کی انتہائی شدید صورت ہے۔

(۲) جان کے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا یا ناقابل تحمل جسمانی تکلیف (مثلاً بصورت زدوکوب) یا حبس مدید (طویل قید) کا یا شدید مالی نقصان کا جو ناقابل تلافی ہو، ایسا خطرہ ہوجائے کہ اسباب کے تحت اس سے بچنے کی کوئی تدبیر نظر نہ آئے۔

اگر یہ صورت کسی دشمن یا ظالم کے جبر واکراہ کرنے سے ہو تو اس کو اکراہ ملجی اور جبر تام کہتے ہیں، اس کے بارے میں حدیث شریف میں ہے: ان اللہ تجاوز عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیه. (مشکوۃ شریف:۵۸۴) وفی شرحه ای ماطلب منهم من المعاصی علی وجه الاکراہ اور اس کے بارے میں فقہ میں ہے: وان اکرھه بقتل ملجی اوقطع عضو اوضرب حل الفعل.(درالمختار)

اسی طرح کی اور بھی تفصیلات فقہ کی کتاب الاکراہ میں مذکور ہیں۔

(۳) یہی صورتیں اگر کسی مکرہ یا جابر کے اکراہ کرنے کے بغیر خود بخود پیدا ہو جائیں اور ان کے زائل کرنے اور مرتفع کرنے کے اسباب اختیار میں نہ رہیں تو اس کو ضرورت کہتے ہیں، اور اسی کے بارے میں فقہاء کرام الضرورات تبیح المحذورات فرماتے ہیں۔

(۴) جان کے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خطرہ تو نہ ہو؛ لیکن نا قابل تحمل جسمانی تکلیف یا نا قابل تلافی مالی نقصان کا ایسا خطرہ ہو جس کا ازالہ اسباب کے تحت قدرت میں نہ ہو۔

یہ صورت اگر کسی ظالم و جابر یا دشمن کے جبر و اکراہ سے پیدا ہو گئی ہو تو اس کو اکراہ غیر ملجی کہتے ہیں، ایسے ہی مواقع کے لئے فقہاء نے "الضرر یزال" فرمایا ہے۔

(۵) اگر یہی چار نمبر کی صورتیں خود بخود اپنے حالات کے تحت پیش آ جائیں تو اس کو حاجت یا احتیاج کہتے ہیں، اور ایسے مواقع کے بارے میں فقہائے کرام "ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" فرماتے ہیں۔

یہ پانچوں صورتیں درجہ بدرجہ اضطرار کی ہیں، ان میں مخمصہ و اکراہ کی صورتوں کے علاوہ اور صورتوں میں حکم شرعی یہ ہے کہ وہ صورت زندگی کے جس شعبہ و نوع سے متعلق ہو مثلاً معاشیات، اقتصادیات، معاشرہ، تمدن، صحت، مرض، معالجہ وغیرہ جس شعبہ و نوع سے تعلق ہو، جب تک اس شعبہ کا ماہر و حاذق واقف کار مسلمان جو دیانت و باشرع بھی ہو یہ حکم نہ لگادے کہ واقعی اضطرار متحقق ہو گیا ہے یا مبتلا بہ کا بار بار کا خود تجربہ صحیحہ اس پر شاہد نہ بن جائے، اس وقت تک اس میں حرمت منصوصہ کے خلاف کرنے یا اس کے استعمال کرنے کی شرعاً گنجائش نہ ہوگی اور ہر شخص کی رائے کا اعتبار نہ ہوگا، ہاں اگر اضطرار و مجبوری کا تحقق ظاہر

ونمایاں ہوجائے تو اس خاص صورت میں بغیر ان شرائط وقیود کے بھی وسعت وگنجائش ہوجائے گی، لقوله تعالیٰ: لایکلف الله نفسا الا وسعها. وقوله تعالیٰ ولاتلقوا بایدیکم الی التهلکة وغیرهما.

ان اضطرار خمسہ کے علاوہ کچھ اور بھی توسعات وگنجائشیں اللہ تبارک وتعالیٰ نے عنایت فرمائی ہیں، ان کی بناء بھی آیات ربانی ہی پر ہیں، مثلاً یرید اللّٰه بکم الیسر ولایرید بکم العسر، اورقوله تعالیٰ وماجعل علیکم فی الدین من حرج، اور قوله تعالیٰ وما یرد الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج وغیرهما من الآیات.

ان آیات کریمہ سے بھی چند ضابطے نکلتے ہیں؛ جو کتب احادیث وفقہ میں مذکور ہیں:

(۱) جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ تو نہ ہو؛ لیکن صرف جسمانی یا مالی ناقابل تحمل تلافی نقصان کا شدید خطرہ ہو، لیکن اس کا دفعیہ وازالہ بھی اسباب کے تحت قدرت واختیار میں ہو، اس کو مشقت کہتے ہیں، اور فقہاء کرام انہیں کے بارے میں المشقة تجلب التیسیر فرماتے ہیں۔

(۲) ان ہی صورتوں میں جب ناقابل تلافی نقصان کا شدید خطرہ تو نہ ہو؛ مگر اس کا تحمل یا تلافی کرنا بیحد دشوار ہو، جس سے بے حد تنگی رہتی ہو، معاش، معاشرہ دشوار وتنگ تر بنا ہوا ہو تو اس کو حرج کہتے ہیں، اس کے بارے میں فقہاء کرام الحرج مدفوع فرماتے ہیں۔

(۳) ان دونوں (مشقت وحرج) میں محرمات منصوصہ کی مخالفت یا ترک کی گنجائش نہ ہوگی، مشقت وحرج کے ازالہ کا دائرہ اثر وہیں تک ہوتا ہے جہاں تک کوئی نص خلاف میں موجود نہ ہو، چنانچہ الاشباہ والنظائر ص:۱۰۶ مع الحموی میں تصریح فرماتے ہیں: المشقة و

الحرج انما یعتبر فی موضع لانص فیه واما مع النص بخلافه فلا.

ہاں! یہ ہوسکتا ہے کہ نص عسر سے نص یسر کی طرف منتقل ہو جائیں، جیسے نص غسل وضو سے نص تیمّم کی طرف منتقل ہونا اور جیسے اتمام صلاۃ کی نص سے قصر صلاۃ کی نص کی طرف منتقل ہونا۔

اسی طرح اگر کوئی دوسری نص جو متقاضی یسر و وسعت کا ہو نہ ملے؛ مگر مشقت یا حرج کا باعث ایسا حکم ہو جس کی بناء محض کسی مجتہد کا قیاس و استنباط ہو تو اس میں بھی حدود شرع میں رہتے ہوئے یسر و وسعت کی جانب منتقل ہونے کی گنجائش ہوتی ہے، لیکن انتقال کی ان دونوں صورتوں میں **جواز انتقال من العسر الی الیسر یا انتقال من الضیق الی الوسعة** میں شرائط و قیود وہی ہوں گی جو پہلے گذر چکی ہیں، یعنی اپنا بار بار کا تجربہ صحیحہ شاہد ہو یا اس شعبہ کے ماہر و حاذق با شرع با دیانت مسلمان کی تشخیص حاکم ہو، خود رائی یا ہر کسی کی رائے معتبر نہ ہوگی۔

خون کے علاوہ کسی اور عضو کی پیوندکاری میں ایک انسان کے کسی عضو کو دوسرے انسان کے ساتھ جوڑنے میں یا استعمال کرنے میں ان ساتوں صورتوں میں سے کوئی ایک صورت عموماً متحقق نہیں ہوتی، اگر کچھ تحقق ہوتا ہے تو صرف عدم النفع کا یا عدم استراحت کا یا بیش کلفت کا جو حسب منشاء راحت و آرام نہ پہونچنے سے پیش آتی ہے، اور ان سب صورتوں میں محرمات شرعیہ کے ارتکاب کی گنجائش نہیں ہوتی۔

لہذا اس پیوندکاری یا ایک شخص کے کسی عضو کو دوسرے شخص کے کسی عضو میں جوڑنے یا استعمال کرنے میں قطعاً گنجائش نہ ہوگی۔ (نظام الفتاوی: کتاب الحظر والاباحت، ج:۱، ص:۳۵۹-۳۶۲، ط: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

انتقال دم کے شرائط:

چوں کہ نقل دم کا جواز کا حکم استثنائی ہے، لہذا اس میں شرعی اور (فن طب کے اعتبار سے) کچھ عرفی شرائط ہوں تو اس کا لحاظ ضروری ہوگا، اوراس میں منقول منہ الدم اور منقول الیہ الدم دونوں کو کچھ شرطوں کا لحاظ کرنا ضروری ہوگا، جو درج ذیل ہیں:

منقول منہ (متبرع) ایسا شخص ہے کہ اگر اس سے خون لیا جائے تو وہ خود ایسے ضرر میں مبتلی ہو جائے جو اسے موت تک پہنچادے یا مستقبل میں ہلاکت کا باعث ہو یا ایسے مرض تک پہنچادے جس سے صحت یاب ہونا ممکن ہی نہ ہو، یا بہت ہی صعوبت اور مشقت کے ساتھ ممکن ہو، ایسی صورتوں میں مذکور منقول منہ کے لئے تبرع دم جائز نہیں ہے۔

اللہ پاک فرماتے ہیں: ولا تقتلوا انفسکم ، ان اللّٰہ کان بکم رحیما.

(النساء:۲۹)

اپنے آپ کو ہلاک کرنے اور دوسروں کو ناحق قتل کرنے یعنی خودکشی اور قتل غیر دونوں سے بچنا ہے، پھر کچھ افعال ایسے ہوتے ہیں جو انسان کو فی الفور ختم کردے اور کچھ افعال ایسے ہوتے ہیں جو انسان کو تدریجی طور پر ختم کردے، یہاں بھی اگر منقول منہ کی حالت خون دینے کے بعد فوری طور پر یا مستقبل میں ہلاکت کے قریب پہنچ سکتی ہے تو اس کو خون دینے سے اجتناب ضروری ہوگا۔

حدیث مشہور ہے: لاضرر ولا ضرار .(سنن ابن ماجه: كتاب الاحكام ،باب من بنى فى حقه مايضر بجاره ، رقم الحديث: ٢٣٤٠، ٢٣٤١ ،ص:٢٧،ج:٤ ،ط:دارالجيل بيروت)

جیسے آدمی کو غیر کو تکلیف وضرر پہنچانے سے منع کیا گیا ہے، ایسے ہی اپنے آپ کو ضرر پہنچانے سے بھی منع کیا گیا ہے۔

نیز ولاتلقوا بایدیکم الی التهلکۃ .(البقرہ:۱۹۵) میں اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے سے انسان کو روکا گیا ہے، چاہے ہلاکت فی الحال ہو یا فی المآل ہو؛ کیوں کہ نہی عام ہے، لہذا اگر کسی متبرع بالدم کے لئے خون دینا ہلاکت کا ذریعہ بن سکتا ہو تو اس کو چاہیے کہ اس تبرع سے بچے۔(فتاوی رحیمیہ: ۴۵۱/۵)

تبرع بالدم کی وجہ سے انسان کو اوپر ذکر کردہ ہلاکت یا دیر سے صحت یاب ہونے کا خطرہ تو نہ ہو؛لیکن خون کا عطیہ کرنے کی صورت میں سخت ضعف وکمزوری پیدا ہو جانے کا امکان ہو تو اس وقت بھی لاضرر ولاضرار کے پیش نظر اس کے لئے خون کا عطیہ دینا جائز نہ ہوگا۔

اگر منقول منہ کو تبرع بالدم میں کوئی خطرہ نہیں ہے؛ لیکن دوسرے شخص کو خون کی سخت احتیاج وضرورت ہے، اگر اس شخص کو خون نہ دیا جائے تو موت یا ضرر کا خطرہ ہے، تو اس وقت خون کا عطیہ کرنا چند شرائط کے ساتھ جائز ہوگا:

(۱) متبرع منقول منہ کا خون ایڈز جیسے امراض متعدیہ سے سالم ہو، ایسے ہی سرطان جیسے امراض مستوطنہ (دیر پا رہنے والے امراض) سے بھی خون سالم ہو۔

(۲) دونوں کے خون کے اجزاء (گروپ) ایک ہو۔

(۳) ماضی میں زمانۂ فتوحات میں ہمارے کچھ حضرات فقہاء کا خیال یہ بھی تھا کہ منقول الیہ حربی یا علانیہ فرقہ پرست اور دشمن اسلام نہ ہو؛ کیوں کہ یہ معصوم الدم نہیں ہے، بلکہ واجب القتل ہے، لہذا خون دے کر اس کی حیات وبقاء کی زیادتی کے معاون نہ بنیں، ؛لیکن اب حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہماری طرف سے غیر مسلم کو خون دیا جائے تو اس کے بہتر اثرات کی امید کی جاسکتی ہے، اور ہمارے اس تعاون سے عمدہ اخلاق کا اثر ضرور پڑے

گا،اور ماضی میں اس کا اثر دیکھا بھی گیا ہے۔

(۴)خون کے علاوہ کوئی متبادل دوسری دوا نہ ہو،جس سے مریض کی جان بچ سکے، یاصحت یاب ہو سکے۔

(۵)کوئی ماہر طبیب خون کے استعمال کو ناگزیر قرار دے۔(کفایۃ المفتی:۹/۱۱۳)

(۶)محض قوت یا جسمانی حسن میں اضافہ مقصود نہ ہو کہ یہ ضرورت کے درجہ کی چیز نہیں ہے۔(فتاوی رحیمیہ:۵/۴۵۱،جواہر الفقہ :۲/ ۳۸)

اس کا جواز کچھ فقہی قاعدوں کو مدنظر رکھتے ہوئے دیا جا سکتا ہے،جیسے الضرورات تبیح المحذورات ، تبرع بالدم محذور ہے؛لیکن اس خون پر دوسرے آدمی کی حیات موقوف ہونے کی وجہ سے ضرورۃً اس کو مباح قرار دیا گیا ہے،اور چوں کہ منقول منہ کو تبرع بالدم میں کوئی تکلیف نہیں ہے، اور نہ دینے میں منقول الیہ الدم کو ضرر کا اندیشہ ہے تو لاضرر ولاضرار کے پیش نظر خون نہ دیکر دوسرے کو تکلیف وضرر میں نہ ڈالے اور اگر منقول منہ الدم کو معمولی سی تکلیف بھی ہو تو اس کو بھی برداشت کر لیا جائے ،یحتمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام. (قواعد الفقہ : قاعدہ نمبر:۱۷۰،۳۹۸،ص:۸۹،۱۳۹،ط:دار الفکر دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: مریض کو دوسرے کا خون دینے کا مسئلہ: تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ انسانی خون انسان کا جزو ہے اور جب بدن سے نکال لیا جائے تو وہ نجس بھی ہے،اس کا اصل تقاضا تو یہ ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے بدن میں داخل کرنا دو وجہ سے حرام ہو، اول اس لئے کہ اعضاء انسانی کا احترام واجب ہے اور یہ اس احترام کے منافی ہے دوسرے اس لئے کہ خون نجاست غلیظہ ہے اور نجس چیزوں کا استعمال ناجائز ہے۔

لیکن اضطراری حالات اور عام معالجات میں شریعتِ اسلام کی دی ہوئی سہولتوں میں غور کرنے سے امور ذیل ثابت ہوئے۔

اول یہ کہ خون اگرچہ جزء انسانی ہے مگر اس کو کسی دوسرے انسان کے بدن میں منتقل کرنے کے لئے اعضاء انسانی میں کاٹ چھانٹ اور آپریشن کی ضرورت پیش نہیں آتی، انجکشن کے ذریعہ خون نکالا اور دوسرے کے بدن میں ڈالا جاتا ہے، اس لئے اس کی مثال دودھ کی سی ہوگئی جو بدنِ انسانی سے بغیر کسی کاٹ چھانٹ کے نکلتا اور دوسرے انسان کا جزء بنتا ہے اور شریعتِ اسلام نے بچہ کی ضرورت کے پیش نظر انسانی دودھ ہی کو اس کی غذا قرار دیا ہے اور ماں پر اپنے بچوں کو دودھ پلانا واجب کیا، جب تک وہ بچوں کے باپ کے نکاح میں رہے، طلاق کے بعد ماں کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، بچوں کا رزق مہیا کرنا باپ کی ذمہ داری ہے، وہ کسی دوسری عورت سے دودھ پلوائے یا ان کی ماں ہی کو معاوضہ دے کر اس سے دودھ پلوائے، قرآن کریم میں اس کی واضح تصریح موجود ہے: فاِن ارضعن لکم فاتوھن اجورھن. (اگر تمہاری مطلقہ بیوی تمہارے بچوں کو دودھ پلائے تو اس کو اجرت ومعاوضہ دیدو۔)

خلاصہ یہ ہے کہ دودھ جزء انسانی ہونے کے باوجود بوجہ ضرورت اس کے استعمال کی اجازت بچوں کے لئے دی گئی ہے اور علاج کے طور پر بڑوں کے لئے بھی، جیسا کہ عالمگیری میں ہے: ولا بأس بان یسعط الرجل بلبن المرأة ویشربه للدواء. (عالمگیری:ص:۴)

اس میں مضائقہ نہیں کہ دوا کے لئے کسی شخص کی ناک میں عورت کا دودھ ڈالا جائے یا پینے میں استعمال کیا جائے۔

اور مغنی ابن قدامہ میں اس مسئلہ کی مزید تفصیل مذکور ہے۔(مغنی کتاب الصید:۸،ص:۶۰۲)

اگر خون کو دودھ پر قیاس کیا جائے تو کچھ بعید از قیاس نہیں : کیونکہ دودھ بھی خون کی بدلی ہوئی صورت ہے اور جزء انسان ہونے میں مشترک ہے، فرق صرف یہ ہے کہ دودھ پاک ہے اور خون ناپاک، تو حرمت کی پہلی وجہ یعنی جزء انسانی ہونا تو یہاں وجہ ممانعت نہ رہی، صرف نجاست کا معاملہ رہ گیا، علاج ودوا کے معاملہ میں بعض فقہاء نے خون کے استعمال کی بھی اجازت دی ہے، اس لئے انسان کا خون دوسرے کے بدن میں منتقل کرنے کا شرعی حکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام حالات میں تو جائز نہیں مگر علاج ودوا کے طور پر اس کا استعمال اضطراری حالت میں بلاشبہ جائز ہے۔ (معارف القرآن : آیت نمبر : ۱۷۳، ص: ۳۶۳- ۳۶۵، ج: ۱، ط: ربانی بکڈپو دہلی)

ان تفصیلات کی روشنی میں خون دینا اصلاً تو محذورات میں سے ہے، البتہ اضطراری حالت میں اوپر ذکر کردہ شرطوں کی رعایت کرتے ہوئے مسلم وغیر مسلم کو خون دینا چاہئے۔

بلڈ بینک کا قیام اور خون جمع کرنے کے لئے کیمپ قائم کرنا:

(جواب نمبر: ۲،۳) آج کل ہر چھوٹے بڑے شہروں میں بلڈ بینک قائم ہیں، وہاں آدمی بوقت ضرورت خون لینے پہنچے، تو قیمت ادا کر کے خون وصول کرسکتا ہے، یہ خون کی بیع وشراء کی تو شرعاً اجازت نہ ہوگی ؛ کیوں کہ علماء وفقہاء نے خون ٹرانسفر کی رخصت دی ہے، البتہ اس کی بیع وشراء کی گنجائش یا اجازت نہیں دی ہے۔

کبھی قدرتی یا انسان کے پیدا کردہ حادثات پیش آنے کی وجہ سے کئی لوگوں کی جانیں ہلاک ہوتی ہے، اور کئی لوگ زخمی ہوتے ہیں، تو ان زخمیوں کو خون کی فوری ضرورت ہوتی ہے ؛ لیکن بروقت کثیر تعداد میں افراد ملنا مشکل ہوتا ہے جو مریضوں اور زخمیوں کو خون کا عطیہ کرے، اس فوری ضرورت کو پورا کرنے کے لئے بلڈ بینک قائم کئے گئے، ایسے ہی اچانک

انسان جان لیوا مرض میں مبتلا ہوجاتا ہے تو اسے فوری طور پر خون کی ضرورت پڑسکتی ہے، اور اسے کوئی شخص خون دینے والا فوری طور پر نہیں ملتا ہے تو اس کی ضرورت وہ بلڈ بینک سے پوری کرتا ہے۔

اور کبھی افراد تو ملتے ہیں، لیکن ان کا گروپ مریض کے خون کے گروپ (اجزاء دم) سے مختلف ہوتا ہے، لہذا اسے بلڈ بینک میں مطلوب خون سے تبدیل کرنا پڑتا ہے، ایسے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے بلڈ بینکوں کا قیام عمل میں آتا ہے۔ حضرت مولانا نظام الدین صاحب اعظمی رقمطراز ہیں:

جان بچانے کے لئے مجبوری واضطرار کی صورت میں انسانی خون کو استعمال کر لینے کی اور اس کا انجکشن لگا دینے کی تداوی بالمحرم کے قاعدہ کے مطابق شرعاً گنجائش ہے، مگر اس گنجائش کا مطلب یہ نہیں کہ وہ خون مباح الاصل ہو گیا یا مطلقاً جائز الاستعمال ہو گیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ضعف بشری اور معذوری کا لحاظ رکھتے ہوئے بطور مراحم خسروانہ اس کے استعمال پر آخرت میں مواخذہ یا گرفت نہ ہوگی، اور ایسا کرنے والے عنداللہ گنہگار شمار نہ ہوں گے؛ بلکہ عفو ودرگذر کا معاملہ ہوگا۔

جب خون کے استعمال کی گو بدرجۂ مجبوری گنجائش ہوگی تو چوں کہ ایسی مجبوریاں اچانک بھی پیدا ہوجاتی ہیں، اور خون کی بہت زیادہ مقدار کی متقاضی ہوجاتی ہیں، جیسے ریل کے ایکسیڈنٹ کے موقع پر، یا جنگ یا محاربہ کے اندر بسا اوقات بیک وقت بہت زیادہ افراد زخمی ہوجاتے ہیں، اور ان کی جان بچانے کے لئے ان سب کو خون کا انجکشن دینا ضروری ہوجاتا ہے، اور پھر اس میں بھی مریض کے خون کا نمبر اور جو خون چڑھایا جاتا ہے اس خون کا نمبر بالکل یکساں ہونا ضروری ہوتا ہے، ورنہ بجائے نفع کے نقصان کا اندیشہ ہوجاتا ہے، اس

لئے ان اچانک پیش آمدہ ضروریات کے لئے ہر نمبر کے خون کا فراہم رکھنا بھی ضروری ہوجاتا ہے، اور مقدار کی تعیین وتحدید معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کافی مقدار میں محفوظ رکھنا ضروری ہوگا اوراس کا ایک خزانہ بنانا بھی لازم ہوگا جس کوآج کل اصطلاح میں بینک کا نام دیا جاسکتا ہے، لان الشئی اذا ثبت ثبت بجمیع لوازمه لہذ ااس فراہمی کے اور محفوظ رکھنے کے جومناسب طریقے ہوں گے اوران میں جواخراجات درکار ہوں گے ان سب کو بھی حدودشرع میں رہتے ہوئے برداشت کرنا ہوگا۔(نظام الفتاوی: کتاب الحظر والاباحت،ص:۳۵۶، ج:۱،ط: اسلامک فقہ اکیڈمی،انڈیا)

حضرت فقیہ الامت رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

سوال:شرعاً ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں بطورعلاج داخل کیا جاسکتا ہے یانہیں؟ جب کہ ڈاکٹروں کی رائے میں مریض کی جان بچنا مشکل ہورہی ہو۔

الجواب: حامداً ومصلیاً: ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں داخل نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ اس میں جزءانسانی سے انتفاع لازم آتا ہے اور جزءانسانی سے انتفاع حرام ہے۔ قوله وان حرم استعماله ای استعمال جلده اواستعمال لآدمی بمعنی اجزائه وبه یظهر التفریع بعده.(شامی،۱/۱۸۸)البتہ اگراس کے بغیر جان بچنا دشوار ہوتو بقدرضرورت اس کی اجازت ہوگی۔(فتاوی محمودیہ:باب الحظر والاباحت،ص:۴۳۲،ج:۱۲،سوال نمبر:۵۶۲،ط:مکتبہ محمودیہ میرٹھ)

ہاں بعض مرتبہ کسی آدمی کومثلاً A کی ضرورت ہے، اوراس گروپ کا آدمی نہ مل سکا، کسی دوسرے گروپ کا خون ملا ہے تو اس کی تبدیلی کے لئے بھی بلڈ بینک میں خون دینا پڑتا ہے اس لئے اس صورت کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

بعض حضرات اس لئے بلڈ بینک میں خون دیتے ہیں؛ تاکہ ان کو وہاں سے اس کے ایک فرد ہونے کا شناختی کارڈ ملے ،تاکہ کسی وقت ان کے خاندان یا متعلقین میں سے کسی کوخون کی ضرورت پڑے تو اس کارڈ کی بناء پر خون آسانی سے دستیاب ہوسکے۔

بعض مواقع پر لوگوں کے جائز عرف وعادات کے مطابق چلنے میں فائدہ بھی ہوتا ہے اور یہ فائدہ اجتماعی طور پر تمام مسلمانوں کو ہوتا ہے، اس لئے ایسے کیمپ قائم کرنے کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے جس میں مسلمان تنظیم کی طرف سے مسلمانوں کا خون جمع کیا جائے اور بلڈ بینکوں کو دیا جائے۔

البتہ منتظمین کی ان کیمپوں کے قیام سے کوئی خودغرضی یا مفاد پرستی وابستہ نہ ہو، تمام مسلمانوں کی بھلائی اور مستقبل میں مسلمانوں کو ضرورت پڑنے پر ان کو بلڈ بینکوں سے خون فراہم کروانا اوران کا تعاون کرنا مقصد ہو، نیز ایسے کیمپوں سے مسلمانوں کے عمدہ اخلاق کا برادران وطن پر اچھا اثر بھی پڑ سکتا ہے، ایسے کیمپ قائم کرنے میں حرج معلوم نہیں ہوتا ہے، اس سلسلہ میں بلڈ بینک میں خون دینے کے تحت حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب کی عبارت گذر چکی ہے،اس سے بھی ایسے کیمپوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

اوپر خون کی خرید وفروخت کے بارے میں تو منع کیا گیا ہے، البتہ اس کی حفاظت کرنے ،فلٹر کرنے اور دوسری ضروریات کے لئے جو اخراجات آتے ہوں ؛ان کو وصول کرنے کی گنجائش ہوگی۔

نادر گروپ کے حاملِ خون شخص پر دوسرے کو خون دینے کا حکم:

(جواب نمبر:۴) منقول منہ ومنقول الیہ الدم کے لئے جو شرائط اوپر ذکر کی گئی ہیں ان کا لحاظ کیا جائے یعنی منقول منہ کے لئے ہلاکت ،شدید ضعف اور مرض کا خطرہ نہ ہو وغیرہ اور

وہ خون دے تو اس کو کوئی تکلیف نہ ہوگی، اور اگر وہ نادر گروپ کے خون کا حامل ہے اور مریض کو سخت ضرورت ہے، اگر خون نہ ملے تو ہلاکت کا خطرہ ہے، تو اس گروپ کے حامل خون آدمی پر اخلاقی فریضہ یہ ہے کہ وہ اس مریض کو خون دے کر ایثار سے کام لے، ایک مریض مؤمن بھائی کو اخوت ایمانی اور انسانیت کا ثبوت پیش کرے، اور یؤثرون علی انفسھم ولو کان بھم خصاصۃ کا مصداق بنیں۔

جگر، قرنیہ اور دیگر اعضاءِ انسانی کا عطیہ اور اعضاء کی تبدیلی کی مختلف صورتیں:

(جواب نمبر:۵،۶) مولانا بدرالحسن قاسمی دامت برکاتہم لکھتے ہیں: آنکھیں، دل، گردے، جگر یا جسم کے دوسرے وہ حصے جو بیماری یا کسی حادثہ کا شکار ہوجانے کی وجہ سے کارآمد نہ رہے ہوں، ان کی جگہ پر سرجری کے ذریعہ انسانی یا حیوانی یا مصنوعی عضو لگانا؛ تاکہ مریض کی زندگی بچائی جاسکے یا اس کے ناکارہ عضو کی کارکردگی بحال کی جاسکے، اس مقصد کے لئے درج ذیل صورتیں استعمال میں لائی جاتی ہیں:

(۱) پلاسٹک یا کسی دھات سے تیارشدہ مصنوعی عضو کا استعمال، جیسے ٹوٹے ہوئے دانت یا کٹی ہوئی ناک کی جگہ پر سونے یا کسی دوسری دھات یا پتھر سے بنے ہوئے دانت یا ناک کا استعمال یا پھیپھڑے کی خرابی کو پلاسٹک وغیرہ کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش۔

(۲) ایسے حیوانات جن کی خلقت یا بعض اعضائے جسم، انسانی اعضاء سے مماثلت رکھتے ہیں، ان کے اجزائے جسم سے استفادہ اور ان کے ذریعہ تلف شدہ اور ناکارہ انسانی عضو کا کام لینے کی کوشش جیسے بندروغیرہ کے بارے میں بعض تجربات ڈاکٹروں نے کئے ہیں۔

(۳) خود مریض کے اپنے جسم کے کسی حصہ کی کھال، یا گوشت کا دوسرے حصہ کی

خرابی دور کرنے کے لئے استعمال، جیسے سر کی کھال کاٹ کر اوپر کے ہونٹ میں پیدا ہوجانے والی خرابی دور کرنے کے لئے استعمال کی جائے یا ان کی کھال چہرے پر زخم وغیرہ کی وجہ سے پیدا ہونے والی بدگمانی دور کرنے کے لئے استعمال کی جائے۔

(۴) دوسرے زندہ آدمی کا بطور عطیہ دیا ہوا یا خریدا ہوا کوئی عضو استعمال کیا جائے، جیسا کہ آج کل گردے کا چندہ اکٹھا کرنے کا عام رواج ہو گیا ہے، اور سرکاری طور پر بعض ملکوں میں میڈیکل اداروں کے ماتحت اسے قانونی طور پر جائز کرلیا گیا ہے، اور لوگ خوش دلی سے اس مہم میں حصہ لینے لگے ہیں۔

(۵) مردہ کے جسم سے حاصل شدہ کارآمد اجزاء آنکھ کی پتلی، پھیپھڑے، دل وغیرہ کا استعمال، اور عام طور پر یہی صورت زیادہ مروج اور مشہور ہے۔

شرعی نقطۂ نظر سے پہلی صورت میں کوئی قباحت لازم نہیں آتی، علاج ومعالجہ کے ذریعہ بیماری دور کرنے کے سلسلہ میں شریعت میں جو عمومی احکامات ہیں ان سے اس صورت کا جواز خود بخود سمجھ میں آتا ہے کہ یہ بھی علاج معالجہ کے جائز طریقوں ہی کا ایک حصہ ہے۔

دھاتوں میں سونے کا استعمال گو کہ مردوں کے لئے عام حالتوں میں ناجائز قرار دیا گیا ہے؛ لیکن ناک وغیرہ کے کٹ جانے کی صورت میں اگر سونے کے علاوہ کوئی دوسری چیز کارآمد نہ ہوسکتی ہو اور اس کے سڑنے یا بو پیدا ہوجانے کا امکان ہو تو سونے کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا مشہور واقعہ عرفجہ کی طرف شروع میں اشارہ کیا جاچکا ہے۔

اس واقعہ سے بجا طور پر یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ اگر ناک کے علاوہ جسم کا کوئی دوسرا عضو جس پر زندگی موقوف ہو اور اس میں تبدیلی ناگزیر ہو جائے تو اس کے لئے سونا سمیت جس دھات سے بھی بنا ہوا عضو کارآمد ہوسکتا ہو اس کا لگانا بدرجۂ اولی جائز ہوگا، کیوں کہ محض چہرے کی بدنمائی دور کرنے کے مقابلہ میں جان کی حفاظت زیادہ اہمیت رکھتی ہے، اس لئے ناک پر دوسرے اعضاء کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

دوسری صورت جس میں حیوانات کے اعضاء استعمال کرنے پڑتے ہوں وہ بھی شرعی نقطۂ نظر سے ناجائز نہیں کہا جاسکتا ہے، تمام جانوروں کو خدا تعالیٰ نے انسان کی راحت رسانی کے لئے مسخر فرمایا ہے، البتہ یہ احتیاط ضروری ہوگی کہ جن جانوروں کو شریعت نے حرام کرنے کے ساتھ ان کے جسم کو نجس عین قرار دیا ہے ان کے اجزاء سے اجتناب کیا جائے، لیکن اگر انسان موت وحیات کی کش مکش میں مبتلا ہو اور جان بچانے کے لئے سوائے اس کے کوئی چارہ نہ رہ جائے کہ حرام وناپاک جانور کا کوئی عضو استعمال کیا جائے تو اضطرار کی حالت ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال بھی جائز ہوگا۔

قرآن کریم نے خود ہی اس کی وضاحت کردی ہے کہ وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه . (الانعام:۱۱۹)

جو چیزیں تم پر حرام کی گئی ہیں وہ کھول کر بیان کردی گئی ہیں، مگر یہ کہ تم ان کے استعمال پر مجبور ہی ہو جاؤ۔

جہاں تک تیسری صورت کا سوال ہے جس میں خود انسان کے اپنے جسم کے کسی حصہ کو کاٹ کر دوسرے حصہ میں علاج کی خاطر چسپاں کیا جاتا ہو تو اگر وہ واقعی ناگزیر ضرورت کے تحت ایسا کیا جائے اور اس کاٹ چھانٹ کے عمل سے غیر معمولی ضرر پہنچنے یا جان جانے کا

احتمال بھی نہ ہوتو شرعاً درست ہوگا ، مثلہ کے ذریعہ انسانی صورت بگاڑنے کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے اور ناک کٹ جانے کی صورت میں پیدا ہونے والی بدنمائی دور کرنے کے لئے شریعت نے سونے کے استعمال کی اجازت دی ہے ،اسی طرح انسانی جسم پر پیدا ہونے والے زخم کو چیر کر علاج کرنے ، پچھنے لگوانے ، گونگے اور بہرے وغیرہ کا آپریشن کے ذریعہ علاج جس طرح جائز ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ کی تخلیق میں تبدیلی لازم نہیں آتی ،اسی طرح اگر ہونٹ کٹ جانے ، یا چہرے کی کھال اور گوشت نکل جانے سے حد سے زیادہ بدنمائی یا تکلیف پیدا ہوگئی ہوتو اپنے ہی سر کی کھال یا ران کے گوشت سے اس نقص کو دور کرنا جائز ہوگا ، بشرطیکہ دوا اور دوسری تدبیر اس کے لئے کارگر نہ ہو۔

کسی شخص کے ہاتھ یا پاؤں میں اگر پانچ کے بجائے چھ انگلیاں ہوں اور زائد انگلی اذیت کا باعث ہوتو فقہاء نے اس کو کاٹ کر علیحدہ کرنے کی اجازت دی ہے۔

اصول فقہ کے جو عمومی قواعد ہیں ،ان میں "الضرر یزال" اور " لا ضرر ولا ضرار" جیسے عمومی قواعد سے بھی اس پر روشنی پڑتی ہے۔

چوتھی صورت وہ تھی جس میں زندہ آدمی اپنا کوئی عضو دوسرے آدمی کی جان بچانے کی خاطر بطور عطیہ یا معاوضہ لے کر دے۔

شریعت میں دونوں جانوں کی حرمت یکساں ہے اور انسان کو خود اپنے ہاتھ پاؤں یا جسم کے کسی حصہ کو کاٹ کر فروخت کرنے یا بطور چندہ دینے کی اجازت نہیں دی گئی ہے، اس لئے کسی زندہ آدمی کے جسم سے ایسا کوئی عضو علیحدہ کرنا جس سے خود اس کی جان کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہو نہ تو وہ معاوضہ دے کر جائز ہوگا اور نہ بغیر معاوضہ کے ، نہ خود اس کی اجازت سے اور نہ بغیر اس کی اجازت کے ، کیوں کہ خود اسے بھی اپنے جسم پر ایسا تصرف کرنے کا حق شرعاً

حاصل نہیں ہے،خود ایسا کرنا یا کرانا تو خودکشی کے مترادف ہے اور دوسرے کا اقدام قتل نفس کے حکم میں ہے اور دونوں ہی صورتیں حرام وناجائز ہیں۔

البتہ بعض ایسے اعضاء جن کی قطع وبرید سے خود اس کی جان کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہوتا ہو اور نہ اسے کوئی غیر معمولی ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو اور اس سے کسی دوسرے آدمی کی جان بچائی جاسکتی ہو، اصل قواعد کی رو سے گو کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے؛ لیکن موجودہ زمانہ کے بعض اہل علم نے کچھ شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے اور اسی کے اساس پر بعض مسلم ممالک میں کلیہ (گردے) کے چندہ کا دروازہ کھولا گیا ہے، اس جواز میں دو پہلو سامنے رکھے گئے ہیں، ایک تو کسی انسان کی جان بچانے کی اہمیت، دوسرے ڈاکٹروں کی طرف سے مسلسل یقین دہانی کہ اس سے عطیہ دینے والے شخص کی جان یا صحت پر کوئی قابل ذکر منفی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے، اس صورت میں بھی جواز کی شکل صرف اس وقت ہے جب کہ عطیہ دینے والا شخص بغیر کسی دباؤ یا لالچ کے اپنی خوشی سے کسی دوسرے کی جان بچانے کے لئے اپنا ایسا عضو قربان کرر ہا ہو، جس سے خود اس کی صحت یا جان کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہو، نہ تو عمومی طور پر چندہ اکھٹا کرنا درست ہے اور نہ خرید وفروخت، چوں کہ جان بچانے کی مصلحت کسی ایک عضو کو اپنی مرضی سے تلف کرنے کے مقابلہ میں زیادہ قابل لحاظ تھی، اس لئے ضرورت کی حد تک ہی یہ جواز بھی محدود ہوگا، اگر مردہ حیوان کے اعضاء سے کام چل سکتا ہو یا مصنوعی عضو ہوسکتا ہے تو اس کی اجازت ہرگز نہ ہوگی، چوں کہ بعض صورتوں میں زندہ آدمی کا جگر ہی مثال کے طور پر کارگر ہوسکتا ہے، اس لئے یہ راہ کھولی گئی ہے، ورنہ آدمی خود اپنے اعضائے جسم کے بارے میں آزادانہ تصرف کرنے کا شرعاً مجاز نہیں ہے۔

آخری اور پانچویں صورت وہ ہے جس میں مردہ آدمی کے اعضاء سے کسی کی زندگی بچانے یا تکلیف دور کرنے کا کام لیا جائے، اور یہی صورت زیادہ پیش آنے والی ہے اور مدت

سے فقہاء اور علماء دین کے درمیان بحث ونظر کا موضوع بھی یہی صورت رہی ہے۔

شریعت نے یوں تو مردہ لاش کا بھی وہی احترام باقی رکھا ہے جو زندہ کو حاصل ہے اور اس کی اہانت یا اس میں قطع و برید کو بھی اسی طرح ناجائز قرار دیا ہے، جس طرح زندہ انسان کے جسم میں کاٹ چھانٹ کو، لیکن مصالح کے پیش نظر اور موجودہ سرجری میں غیر معمولی ترقی ہو جانے کے بعد اعضاء کی پیوند کاری کی افادیت تقریباً یقینی ہو جانے کی وجہ سے موجودہ زمانہ کے فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ کسی مردہ کی لاش سے آنکھ، دل یا پھیپھڑے کو کارآمد حالت میں نکال کر کسی دوسرے کے جسم میں لگانا اہانت کے لئے ہرگز نہیں ہوتا، بلکہ اس کے سڑ گل جانے کے بجائے کسی ایسے آدمی کا جزو بدن بنا دینا جو اس کے بغیر اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا ہو زیادہ بہتر اور قرین مصلحت ہے، شرعی نقطۂ نظر سے جب کبھی بھی مصلحتوں اور مضرتوں کے درمیان ٹکراؤ ہو اور مصلحت کا پہلو غالب نظر آئے تو اس کو ترجیح ہوگی، سوائے اس کے کہ کسی چیز کی حرمت صراحت کے ساتھ کتاب وسنت میں مذکور ہو تو وہاں مصلحت ومضرت سے قطع نظر شریعت کے حکم کی پیروی مطلوب ہوگی۔

یہ حکم صراحت کے ساتھ کتاب وسنت میں تو مذکور نہیں ہے، لیکن فقہاء نے بعض نظیریں ایسی ذکر کی ہیں، جن کو بنیاد بنا کر اس کے جواز کا فتوی دیا جا سکتا ہے۔

فقہ حنبلی کی مشہور کتاب ''المغنی'' میں مذکور ہے: اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر مر جائے اور لوگوں کو اس کنویں کے پانی کی ضرورت ہو تو لوہے کے کانٹے یا سلاخوں کے ذریعہ جس سے لاش کے پھٹ جانے کا امکان ہو اسے نکالا جا سکتا ہے وہ مزید فرماتے ہیں:

لان حرمة الحی وحفظ نفسه اولی من حفظ المیت عن المثلة لان زوال الدنیا اهون علی الله من قتل مسلم ولان المسلم لو بلع مال غیره شق بطنه

لحفظ مال الحی ، وحفظ النفس اولی من حفظ المال والله اعلم.

زندہ کی حرمت اوراس کی جان بچانے کی مصلحت میت کومثلہ ہونے سے بچانے کے مقابلہ میں زیادہ اہم ہے، کیوں کہ پوری دنیا کا ختم ہوجانا خدا کے نزدیک ایک مسلم کے قتل سے زیادہ اہون (کمتر) ہے، نیز اگر کوئی مسلمان شخص دوسرے کا مال نگل کر مرجائے تو زندہ آدمی کے محض مال کی حفاظت کی خاطر اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا تو جان کی حفاظت تو مال کی حفاظت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ضروری ہے۔

ابن قدامہ نے جس زوروقوت سے زندہ آدمی کی زندگی بچانے کی خاطر مردہ کی لاش کی اہانت کے پہلو کو نظرانداز کرنے کا مسئلہ ذکر کیا ہے،اس سے مردہ کے جسم سے کارآمد اجزاء اس غرض سے الگ کرنے کا جواز بھی نکلتا ہے،تاکہ ان سے کسی کی جان بچائی جاسکے۔

شافعی فقیہ ومحدث امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وان ماتت امرأة وفی جوفها جنین حی شق جوفها لانه استبقاء حی باتلاف جزء من المیت فاشبه اذا اضطر الی اکل جزء من المیت.

اور اگر کوئی عورت مرجائے اوراس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہوتو (بچہ نکالنے کے لئے) اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا؛ کیوں کہ اس میں میت کی لاش میں ذرا سے تصرف سے ذی روح کی زندگی بچائی ہے تو یہ ایسا ہی ہوگیا کہ کوئی شخص اپنی جان بچانے کے لئے میت کے جسم کا کچھ حصہ کھانے پر مجبور ہوجائے۔

بلکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ: وان بلغ المیت جوهرة لغیره وطالب بها صاحبها شق جوفه وردت الجوهرة له، وان کانت الجوهرة له ففیه وجهان: احدهما یشق ، والثانی لا.

اگر کسی نے دوسرے کا ہیرا نگل لیا اور ہیرے کا مالک اس کا مطالبہ کرے تو مرنے کے بعد اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا اور مالک کو اس کا ہیرا لوٹا دیا جائے گا؛ لیکن اگر ہیرا خود مرنے والے کا ہو تو اس صورت میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ اس صورت میں بھی پیٹ چاک کر کے اس کو نکال لیا جائے گا اور دوسرا یہ کہ چاک نہیں کیا جائے گا۔

فقہ مالکی کی مشہور کتاب شرح مختصر خلیل میں بھی اسی کے مشابہ مسئلہ مذکور ہے، شرح کے الفاظ ہیں: يجوز شق بطن الميت اذا توفرت البينة وهى الشاهد او اليمين.

میت کا پیٹ چاک کرنا جائز ہوگا اگر شرعی طور پر پیٹ میں مال کا ہونا شاہد یا یمین کے ذریعہ ثابت ہو جائے۔

فقہائے احناف بھی اس مسئلہ میں دوسروں سے الگ نہیں ہیں، علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ جن کی کتاب فتوی کا مدار سمجھی جاتی ہے؛ فرماتے ہیں: حامل ماتت و ولدها حی يشق بطنها ويخرج ولدها. ولو بلع مال غيره ومات هل يشق ؟ قولان: والاولى نعم.

اگر کوئی حاملہ عورت مر جائے اور اس کا بچہ پیٹ میں زندہ ہو تو پیٹ چاک کر کے اس کے بچہ کو نکال لیا جائے گا؛ لیکن اگر کسی نے دوسرے کا مال نگل لیا ہو اور اس کی موت ہو جائے تو کیا اس کا پیٹ بھی چاک کیا جائے گا؟ (تاکہ مال برآمد ہو سکے) اس کے بارے میں فقہاء کے دو قول ہیں اور ان میں بہتر قول یہی ہے کہ ہاں، اس صورت میں بھی پیٹ چاک کیا جائے گا۔

یہ تمام فقہی نظائر اس کی تائید کرتے ہیں کہ زندہ آدمی کی جان بچانے کی خاطر میت کی لاش میں تصرف کیا جا سکتا ہے، اس لئے پیوندکاری کی خاطر اگر میت کے ورثاء کی اجازت سے جسم کا کوئی کارآمد حصہ نکال لیا جائے تو مصلحت اور ضرورت کی بناء پر یہ جائز ہوگا، اسی

طرح حادثہ وغیرہ کا شکار ہوجانے والے غیر معلوم اشخاص اور خاص طور پر غیر معلوم کی لاش سے کارآمد اجزاء علیحدہ کرلینا؛ تاکہ کسی کی جان بچائی جاسکے یا آنکھ وغیرہ سے معذور شخص کی اعانت کی جاسکے، ازروئے شرع جائز ہوگا۔(عصر حاضر کے فقہی مسائل :ص:۸۶تا۱۰۰، ط: ایفا پبلیکیشنز نئی دہلی)

مثلہ:

اس صورت میں یہاں مثلہ کا شبہ بھی ہو رہا ہے، جو ممنوع ہے،مثلہ کے معنی انسان یا جانور کے اعضاء میں قطع و برید کے ہیں،حیوان کی طرف نسبت کے وقت اس کے کسی عضو کو کاٹنا مراد ہوگا،اور انسان میں ناک، کان، شرمگاہ یا اور کوئی عضو کاٹنا مراد ہوگا۔

نہایہ کے حوالہ سے مثلہ کی وضاحت کرتے ہوئے حضرت علامہ محمد بن طاہر پٹنی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: المثلة: يقال مثلت بالحيوان مثلا، اذا قطعت اطرافه و شهّوت به، و مثلت بالقتيل اذا حدعت انفه او اذنه او مذاكيره او شيئا من اطرافه. (مجمع بحار الانوار: مادہ مثل،ص:۵۵۲،ج:۴،ط: مکتبہ دار الایمان المدینۃ المنورہ)

خلاصہ یہ ہے کہ مثلہ میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں: کسی کی صورت بگاڑنا اور سخت ایذارسانی ،کبھی کوئی عمل بالقصد ہوتا ہے اور اس میں مثلہ ہوجاتا ہے، پھر بھی وہ حد جواز میں آتا ہے،کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے۔

چنانچہ (۱) قطع و برید کبھی قصاصاً ہوتا ہے، یہ جائز بھی ہے، البتہ اس کا ترک (معافی ودیت) اولی ہے،اور کبھی یہ قطع و برید زندہ آدمی میں عقوبت کے طور پر ہوتا ہے، جیسے چور کے ہاتھ کاٹنا، راستوں پر گذرنے والے مسافروں کو لوٹنے والے لوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹنا۔

(۲) کبھی یہ قطع و برید زندہ آدمی میں کسی مصلحت سے ہوتی ہے، جیسے کوئی مرض ہے اور آپریشن ضروری ٹھہرا یا کوئی ایسی بیماری لاحق ہوئی کہ ہاتھ یا پاؤں کاٹنا ضروری ہوگیا،تو یہ

جائز اور کبھی واجب کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے، اور کبھی حالات کو مدنظر رکھ کر اس قطع و برید سے رکنا بھی پڑتا ہے، بلکہ کبھی ممنوع بھی ہو جاتا ہے۔

(۳) اور دوسرے کی مصلحت کے لئے زندہ آدمی میں قطع و برید محل نظر واجتہاد ہے۔

(۴) اور میت میں خود میت کی مصلحت کے لئے یا دوسرے کے حق کے لئے اور کسی مضطر کے لئے قطع و برید بھی محل نظر واجتہاد ہے۔

(۵) اور جو قطع و برید محض عبث اور لہواً ہو، کوئی مصلحت یا کسی کا حق اس سے وابستہ نہ ہو یا محض کسی پر اپنے غصہ کی آگ بجھانے کے لئے قطع و برید کیا تو یہ صورت یقیناً حدود جواز سے خارج؛ بلکہ حرام ہوگی۔

صورت نمبر ۱، ۲، اور ۵ میں تو کوئی اختلاف نہیں، البتہ صورت نمبر ۳ راور ۴ رمیں چوں کہ نظر، غور اور اجتہاد کی گنجائش ہے، اسی لئے علماء کرام کے مابین اس باب میں اختلاف ہوا ہے، جیسا کہ اس کی کچھ وضاحت اوپر گذر چکی۔

اپنے اعضاء کے عطیہ کی وصیت کرنا:

حضرت مولانا مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

سوال: ایک شخص انتقال سے پہلے وصیت کرے کہ انتقال کے بعد میری آنکھیں ''آنکھوں کے بینک'' میں محفوظ کرادی جائیں اور پھر کسی ضرورت مند شخص کو دیدی جائیں، یا فلاں شخص کی آنکھ میں میری آنکھ لگادی جائے تو کیا یہ وصیت جائز ہے اور اس پر عمل ہوگا؟ بینوا توجروا۔

الجواب: انسان اپنے بدن یا کسی عضو کا مالک نہیں ہے کہ اس میں جو چاہے آزادانہ تصرف کر سکے، ہدایہ آخرین میں ہے: لانہ لا ولایۃ لھما علی دمھما ولھذا لا

يمكنان الاباحة فلا يستباح برضاهما. (ہکذا اپنے بدن یا کسی عضو) پر ولایت نہیں ہے ،اس لئے کوئی شخص اس بات کا مالک نہیں ہے کہ اپنا خون (اسی طرح اپنا بدن یا کوئی عضو) کسی کے لئے مباح کردے ،اگرکسی نے اپنی مرضی سے مباح بھی کردیا ہوتب بھی وہ خون (ہکذا عضو) مباح الاستعمال نہ ہوگا۔(ہدایہ آخرین،ص:۱۲۹،باب التحكيم ، تحت قوله ولا يجوز التحكيم فی الحدود القصاص)

لہذا صورت مسئولہ میں مذکورہ شخص جو وصیت کررہا ہے یہ وصیت فيما لا يملك: یعنی ایسی چیز کے متعلق ہے،جس کا وہ مالک نہیں ہے،اس لئے وصیت معتبر نہ ہوگی اوراسی طرح جس کے لئے (ادارہ ہو یا کوئی فرد) وصیت کی ہے اسے اس آنکھ کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، نیز اس میں اعضاء انسانی کی اہانت بھی ہے؛ حالانکہ انسان واجب التکریم ہے۔فقط واللہ اعلم بالصواب

سوال: (۲۵۸۱) آج کل آنکھوں کی بینک قائم ہے اورلوگ یہ وصیت کرتے ہیں کہ مرنے کے بعد ہماری آنکھ اس بینک کو دیدی جائے ، بینک والے آنکھ کسی آنکھ کے مریض یا کسی نابینا کو لگاتے ہیں،جس سے بسا اوقات مریض کو فائدہ ہوتا ہے تو انسان کی آنکھ سے اس طرح فائدہ اٹھانا اورانسان کا اپنی آنکھ کی وصیت کرنا جائز ہوگا یانہیں؟انسانی خون کا استعمال بوقت مجبوری جائز ہے،کیا اس پر قیاس کرسکتے ہیں؟ بینوا توجروا۔

الجواب:موت اور ہلاکت سے بچانے کے لئے انسان کا خون لے کرانجکشن کے ذریعہ مریض کے جسم میں داخل کیا جاتا ہے، یہ بوقت اضطرار جائز ہے،آنکھ کواس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے،خون نکالنے میں وہ تکلیف نہیں ہے، جو آنکھ نکالنے میں عموماً ہوتی ہے،حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک ہے، كسر عظم الميت ككسر عظم الحی. (مرے ہوئے انسان کی ہڈی توڑنا زندہ آدمی کی ہڈی توڑنے کے مماثل ہے۔)(ابوداؤدشریف:۲/۱۰۲،

موطا امام مالک ،ص:۹۰،شرح سیر کبیر :۱/۹۰)اور میت کے کسی جز سے انتفاع جائز نہیں اس کے احترام کی وجہ سے۔ ویجوز تداوی بشئی من الآدمی الحی کذلك لایجوز تداوی بعظم المیت اکراماً له قال علیه السلام کسر عظم المیت ککسر عظم الحی.(شرح سیر کبیر،۱:۹۱)

نیز جسم سے خون نکالنا مثلہ نہیں ہے،اور نہ اس سے بدن میں کوئی ظاہری عیب پیدا ہوتا ہے(اور یہ تو شرط ہی ہے کہ جس کا خون نکالا جارہا ہے اس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو) بخلاف آنکھ نکالنے کے کہ آنکھ نکالنے سے ظاہری عیب بھی پیدا ہوتا ہے اور آنکھ کا مثلہ بھی اور مثلہ حرام ہے،لہذا زندگی میں یا موت کے بعد بطور بیع یا ہبہ کسی کو آنکھ دینا یا وصیت کرنا اور مریض کا اسے استعمال کرنا ہرگز جائز نہیں ہے،نفع سے انکار نہیں؛لیکن (قوله تعالیٰ و اثمهما اکبر من نفعهما) کے اصول پر حرام ہی ہوگا کہ نقصان نفع سے زیادہ ہے اور اس طریقہ میں انسانیت کی توہین بھی ہے۔فقط واللہ اعلم بالصواب (فتاوی رحیمیہ: جائز وناجائز امور کا بیان ،ص:۴۵۰،ج:۵،سوال نمبر ۲۴۹۸،وصیت کا بیان ،ص: ۵۰۵ ج:۵،سوال نمبر:۲۵۸۱، ج:۳،ط: مکتبہ الاحسان دیوبند)

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

کسی مسلمان کو جائز نہیں کہ وہ یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میرا جسم یا جسم کا فلاں عضو آنکھ ، کان وغیرہ کچھ بھی فلاں شخص کو یا کسی ہسپتال کو بطور عطیہ یا بعوض قیمت دیدیا جائے ،اگر وصیت کرے گا تو یہ وصیت منعقد وصحیح بھی نہ ہوگی اور اس کے مرنے کے بعد اس وصیت پر عمل کرنا بھی جائز نہ ہوگا ، جو لوگ عمل کریں گے سخت گنہگار ہوں گے،اور یہ سب حکم ظاہر ہے،اس لئے کہ وصیت مملوکہ مال میں ہوتی ہے اور یہ جسم انسان کا مموک نہیں ، بلکہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے اور اس کے پاس محض بطور امانت ہے،بغیر حکم شرع وحکم خدا ایک انگلی

بھی کاٹ ڈالنا جائز نہیں ہے؛ بلکہ حرام وسخت گناہ ہے۔

یہ چیز بھی قطعاً ناجائز وحرام ہے،کوئی عضوخواہ مسلمان ہی کا ہو کٹ کر جسم سے الگ ہونے کے بعد جیفہ ومردار ہونے سے خارج نہیں ہوگا اور نہ وہ پاک وطاہر ہوگا،لہذا اتنا حصہ جسم مرداراورناپاک ہی رہے گا اور وہ شخص کبھی نماز بھی نہ پڑھ سکے گا اور نہ کبھی طاہر ہی ہو سکے گا ، ہاں اگر اضطراری صورت ایسی ہوجائے کہ احشاء جسم (اندرون جسم) میں مثلاً گردہ ، پھیپھڑا،جگر،دل وغیرہ میں سے کوئی اس درجہ خراب ہوجائے کہ اس کونکال کراس کی جگہ دوسرا لگانا ضروری ہوجائے اور ماہر معالجوں کے نزدیک جان بری کے لئے اور زندگی بچانے کے لئے اس عمل کے بغیر چارہ نہ رہے؛ بلکہ یہی عمل متعین ہوجائے اور صحت وبقاءزندگی کا گمان غالب حاصل رہے تو اس اضطرار کی حالت میں جان باقی رکھنے کے لئے اس عمل کے بقدر اضطرار گنجائش ہوسکے گی،پھر بھی یہ کوشش لازم وضروری رہے گی کہ بجائے انسانی عضو کے کسی جانور کا عضواور وہ بھی ماکول اللحم جانور کے عضو سے کام چل سکے تو صرف اسی عضو سے کام لیا جائے۔(منتخبات نظام الفتاوی: کتاب الحظر والاباحت،ص:۳۸۸،ج:۳،ایفا پبلیکیشنز نئی دہلی)

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ رقم طراز ہیں:

صرف مضطر جان بچانے کے لئے مردہ انسان کا گوشت کھا سکتا ہے،اس سے معلوم ہوا کہ مردہ کے کسی عضو کو علاج کے طور پر استعمال کرنا جائز نہیں،اگرچہ مریض کو ہلاکت کا خطرہ ہو،اسے اکل مضطر پر قیاس کرنا دووجوہ سے صحیح نہیں ہے:(۱) اکل سے شبع وحیات متیقن ہے اور تداوی سے صحت متیقن نہیں،(۲) اکل کی صورت میں عضو ماکول بالکل ہلاک ولاشئی ہوجاتا ہے،جب کہ پیوند لگایا ہوا عضو باقی رہتا ہے۔

مضطر زندہ انسان کا گوشت اور خود اپنا کوئی عضو نہیں کھا سکتا،اس سے معلوم ہوا کہ آج

کل مریض کے کسی حصہ سے گوشت اتار کر دوسری جگہ چڑھانے کا جو معمول ہے یہ ناجائز ہے، جب حالت اضطرار میں جان بچانے کے لئے اپنے یا دوسرے کے گوشت یا کھال کو کاٹ کر استعمال کرنا جائز نہیں تو تداوی کے لئے تو بدرجۂ اولی جائز نہ ہوگا۔(احسن الفتاوی :کتاب الحظر والاباحت ،عنوان توقیع الاعیان علی حرمۃ ترقیع الانسان ،ص:۲۷۲،۲۷۳، ج:۸، ط: زکریا بک ڈپو، دیوبند)

حضرت فقیہ الامت رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

سوال:کسی قریب المرگ یا فوت شدہ انسان کا کوئی عضو مثلاً دل ،جگر، آنکھ وغیرہ دوسرے انسان کے جسم میں لگا دینا کیسا ہے؟ بعض انسان ہمدردی کے جذبہ کے تحت اس قسم کی وصیت کر دیتے ہیں کہ مثلاً میرے مرنے کے بعد میری آنکھیں کسی ضرورت مند کے لئے نکال لی جائے ،تو یہ وصیت قابل نفاذ ہے یا نہیں؟

الجواب:کسی فوت شدہ انسان کا جگر، آنکھ، دل وغیرہ دوسرے انسان کے جسم میں نہیں لگا سکتے ،اگر کوئی آدمی ایسی وصیت کرتا ہے، جیسا کہ سوال میں درج ہے تو یہ وصیت کرنا جائز نہیں ہے،اور وہ نا قابل نفاذ ہے، احدھما ان یوصی بما ھو معصیة عندنا وعندھم كالوصية للمغنيات والنائحات ،فھذا لایصح اجماعاً . (مجمع الانہر:۲/۷۱۶)فقط واللہ اعلم (فتاوی محمودیہ:باب الحظر والاباحت،ص:۴۳۲،۴۳۳، ج:۱۲،سوال نمبر:۵۶۳، ط: مکتبہ محمودیہ میرٹھ)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کے عدم جواز کی رائے رکھتے ہیں: چنانچہ فرماتے ہیں:

یہ صورت بظاہر مفید ہے کہ مرنے والے کے سارے ہی اعضاء فنا ہونے والے ہیں، ان میں سے کوئی عضو اگر کسی انسان کے کام آجائے اور اس کی مصیبت کا علاج بن جائے

تواس میں کیا حرج ہے، یہ ایسا معاملہ ہے کہ عام لوگوں کی نظریں صرف اس کے مفید پہلو پر جم جاتی ہیں اوراس کے وہ مہلک نتائج نظروں سے اوجھل ہوجاتے ہیں، مگر شریعت اسلام جوانسان اورانسانیت کے ظاہری اورمعنوی صلاح وفلاح کی ضامن ہے، اس کے لئے مضر ومہلک نتائج سے صرف نظراورصرف ظاہری فائدہ کی بناء پراس کی اجازت دے دینا ممکن نہیں، شریعت اسلام نے صرف زندہ انسان کے کارآمد اعضاء ہی کانہیں؛ بلکہ قطع شدہ بیکار اعضاء واجزاء استعمال بھی حرام قراردیاہے، اورمردہ انسان کے کسی عضوکی قطع وبرید کوبھی ناجائز کہاہے، اوراس معاملہ میں کسی کی اجازت اوررضامندی سے بھی اس کے اعضاء واجزاء کے استعمال کی اجازت نہیں دی اوراس میں مسلم وکافرسب کاحکم یکساں ہے کہ کسی وقت کسی حال کسی کوانسان کے اعضاءواجزاءحاصل کرنے کی طمع دامن گیرنہ ہو،اوراس طرح یہ مخدوم کائنات اوراس کے اعضاء عام استعمال کی چیزوں سے بالاتر ہیں، جن کو کاٹ چھانٹ کریاکوٹ پیس کرغذاؤں اوردواؤں اوردوسرے مفادات میں استعمال کیاجاتاہے، اس پرائمہ اربعہ اورپوری امت کےفقہاءمتفق ہیں اورنہ صرف شریعت اسلام بلکہ شرائع سابقہ اورتقریباً ہرمذہب وملت میں یہی قانون ہے۔(جواہرالفقہ :عنوان اعضائے انسانی کی پیوندکاری،ص: ۵۰، ج:۲،ط:مکتبہ تفسیرالقرآن دیوبند)

مذکورہ بالاسطورمیں متعددعلمائے ہندوپاک کےفتاوی سے یہ معلوم ہوتاہے کہ صرف بوقت ضرورت شدیدہ بقدرضرورت خون تودیاجاسکتاہے، انسانِ حی ومیت کاکوئی عضودینے کی قطعاً گنجائش نہ ہونی چاہئے ، کیوں کہ حرمت وکرامت میں زندہ ومردہ دونوں برابر ہیں، لہذااس مقصد کے لئے زندہ ومردہ میں کسی کاعضواستعمال نہیں کرسکتے اوراس پر دلیل یہ حدیث ہے: کسر عظم المیت ککسرہ حیا. (مشکوۃ المصابیح: کتاب الجنائز، باب دفن المیت ص: ۱۴۷، ج:۱، رقم الحدیث: ۱۷۱۴، ط: المکتب الاسلامی)

اس کے برخلاف آج کل کچھ علماء اور مسلم ملکوں نے اس کی گنجائش دی ہے۔

انہوں نے ایثار سے متعلق احادیث وآثار بھی مدنظر رکھے ہیں، اگرچہ اکثر آیات واحادیث میں کھانے پینے، برتنے کی چیزوں میں اور دیگر کچھ اموال میں ایثار کی ترغیب دی گئی ہے، جب کہ کچھ روایات جہاد سے متعلق ہے، ان میں سے ایک روایت یہاں نقل کی جاتی ہے، جس میں حضرت ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف سے اپنی ذات کو تیروں کے سامنے پیش کرنا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے پیچھے رکھتے ہوئے بچانے کی سعی کرنے کا ذکر ہے۔

لما كان يوم احد انهزم الناس عن النبِي صلى الله عليهِ وسلم وابو طلحة بين يدى النبِي صلى الله عليه وسلم مجوّب بِهِ عليه بحجفة له وكان ابو طلحة رجلا راميا شدِيد القد يكسر يومئِذ قوسين و ثلاثا وكان الرجل يمر معه الجعبة من النبل فيقول: انشرها لأبى طلحة فأشرف النبِى صلى الله عليه وسلم ينظر الى القوم فيقول أبو طلحة: يا نبى الله بابى انت وامى لا تشرف يصيبك سهم من سهام القوم نحرى دون نحرك ولقد رأيت عائشة بنت أبى بكر وام سليم وإِنهما لمشمرتان أرى خدم سوقهما تنقزان القرب على متونهما تفرغانه فى أفواه القوم ثم ترجِعان فتملآنها ثم تجيئان فتفرغانه فى أفواه القوم ولقد وقع السيف من يدى أبى طلحة اما مرتين واما ثلاثا. (صحيح البخارى: كتاب مناقب الانصار، باب مناقب ابى طلحة، رقم الحديث: ٣٨١١، ص: ٤٧٤، ط: مكتبه اولاد الشيخ للتراث)

حدیث مذکور میں حضرت ابوطلحہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے اپنی ذات پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ترجیح دینا واضح ہے، یعنی اپنی حیات پر حضور کی حیات اور دشمنان اسلام کے مکارہ

وشدائد سے سلامتی وحفاظت کے لئے اپنے آپ کو پیش کرنا،جیسا کہ ان کے الفاظ نحری دون نحرك اس پر دلالت کررہے ہیں، یہ اگرچہ ایک ایسی ذات کے لئے ایثار ہے جو مؤمنین سے انتہائی درجہ کی محبت،شفقت اور تعلق رکھتی ہے، ایسے ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دفاع میں اور آپ کی حفاظت کی غرض سے حضرت مصعب بن عمیر،علی بن ابی طالب،سعد بن ابی وقاص اور دیگر کئی حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اپنے آپ کو آگے رکھا اور کئی حضرات مہاجرین وانصار شہید بھی ہوئے۔

یہاں ایک جان کی حفاظت کے لئے دوسرے حضرات اپنے آپ کو مقدم کرتے ہیں، اور اپنے اوپر زخم لیتے ہیں، اسی طرح اگر کسی مسلمان کو آنکھوں کا قرنیہ مطلوب ہے یا جگر مطلوب ہے تو چاہے زندہ آدمی کے اعضاء نہ لیں کہ اسے ضرر لاحق ہو؛ لیکن مردہ انسان کے یہ اعضاء لے کر کسی کو فائدہ پہنچادیا جائے تو اس کی گنجائش ہونی چاہئے۔

هیئۃ کبار العلماء(مملکت سعودیہ عربیہ) نے مذکور الصدر روایت اور دیگر کئی روایات ذکر کرنے کے بعد درج ذیل رائے کو ترجیح دی:

وبعد الدراسة والمناقشة، وتبادل وجهات النظر قرر المجلس بالأكثرية ما يلي:

اولا: جواز نقل قرنية عين من انسان بعد التأكد من موته وزرعها فى عين انسان مسلم مضطر اليها وغلب على الظن نجاح عملية زرعها ما لم يمنع اوليائه، وذلك بناءً على قاعدة: تحقيق اعلى المصلحتين، وارتكاب اخف الضررين، وايثار مصلحة الحى على مصلحة الميت فانه يرجى للحى الابصار بعد عدمه والانتفاع بذلك فى نفسه ونفع الامة به، ولا يفوت على الميت الذى

اخـذت قرنية عينه شيئی، فان عينه الی الدمار والتحول الی رفات، وليس فی اخذ قـرنية عيـنـه مثـلة ظـاهـرـة، فـان عيـنه قد اغمضت، وطبق جفناها اعلاهما علی الاسفل.

ثـانيـا: جـواز نـقـل قـرنية سليمة من عين قرر طبياً نزعها من انسان، لتوقع خـطـر عـليـه من بقائها، وزرعها فی عين مسلم آخر مضطر اليها، فان نزعها انما كان محافظة علی صحة صاحبها اصالة، ولا ضرر يلحقه من نقلها الی غيره وفی زرعهـا فـی عيـن آخـر منفعة له، فكان ذلك مقتضی الشرع، وموجب الانسانية.

(ابحاث هیئۃ کبار العلماء، نزع القرنیۃ من عین انسان، ص:۳۷، ج:۷، ط: رئاسۃ ادارۃ البحوث العلمیہ والافتاء، الریاض)

عصر حاضر کے طبی، سائنسی اور دیگر شعبہ جات سے پیدا شدہ جدید مسائل پر غور وخوض کے لئے قائم شدہ فقہ اکیڈمی جدہ نے اس بابت جو فیصلہ دیا ہے، وہ بھی ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے:

اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ کے چوتھے سمینار منعقدہ جدہ ،سعودی عرب مؤرخہ ۱۸-۲۳ جمادی الثانیہ ۱۴۰۸ھ مطابق ۶-۱۱ر فروری ۱۹۸۸ء میں مذکور موضوع پر پیش کئے جانے والے فقہی اور طبی مقالات اور مباحثہ سے یہ بات سامنے آئی کہ سائنسی اور میڈیکل ترقی کے نتیجہ میں یہ موضوع ایک حقیقت بن چکا ہے، اور اس کے کچھ مفید نتائج کے ساتھ ساتھ بیشتر حالات میں انسانی شرف وکرامت کی پاسداری کرنے والے شرعی ضوابط واصول سے گریز کی وجہ سے نفسیاتی اور سماجی نقصانات بھی سامنے آرہے ہیں، دوسری جانب اسلامی شریعت کے مقاصد کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو فرد وجماعت کے ترجیحی مصالح کی تکمیل کرتے ہیں، اور باہمی تعاون وہمدردی اور ایثار کی دعوت دیتے ہیں۔

ط- جن اصل موضوع بحث اور جواب طلب امور کی تحدید اوران حالات، صورتوں اور قسموں کے انضباط - جن کے حسب حال علیحدہ علیحدہ احکام مرتب ہوں گے - کے بعد اکیڈمی نے اس اجلاس میں درج ذیل امور طے کئے:

تعریف واقسام:

اول: یہاں عضو سے مراد انسان کے نسیجوں، خلیوں، خون وغیرہ میں سے کوئی بھی جز و ہے، جیسے آنکھ کا قرنیہ خواہ وہ جزو متصل ہو یا جسم انسانی سے علیحدہ۔

دوم: عضو انسانی سے انتفاع جو یہاں موضوع بحث ہے، اس سے مراد وہ استعمال ہے جس کی ضرورت استعمال کرنے والے کو اپنی اصل زندگی کی بقاء یا جسم کے کسی اہم وظیفے مثلاً نگاہ وغیرہ کی حفاظت کے لئے درپیش ہو اور استعمال کرنے والا شخص ایسی زندگی رکھتا ہو جو شرعاً قابل احترام ہے۔

سوم: اس استعمال کی درج ذیل صورتیں ہیں:

۱- کسی زندہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا۔

۲- کسی مردہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا۔

۳- جنین کے عضو کو منتقل کرنا۔

پہلی صورت: یعنی زندہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا؛ درج ذیل طریقوں سے ہوسکتا ہے:

الف: کسی انسان کے ایک عضو کو لے کر اسی انسان کے جسم میں دوسرے مقام پر پیوند کاری کی جائے، جیسے کھال، پٹھوں، ہڈیوں، وریدوں اور خون وغیرہ کی جسم کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کو منتقلی اور اس کی پیوند کاری۔

ب: کسی زندہ انسان کے عضو کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوند کاری۔

اس صورت میں اس عضو کی دو میں سے کوئی ایک حیثیت ہوسکتی ہے، یا تو اس پر زندگی کا دارومدار ہوگا یا اس پر زندگی کا انحصار نہیں ہوگا۔

اگر اس پر زندگی کا انحصار ہے تو یا تو وہ تنہا ہو، یا جوڑا، تنہا کی مثال قلب اور جگر، اور جوڑے کی مثال گردہ اور پھیپھڑے ہیں۔

اگر اس پر زندگی کا انحصار نہیں ہو تو یا تو وہ جسم کا کوئی بنیادی کام انجام دیتا ہوگا یا نہیں، اور یا تو وہ خود بخود ازسر نو تیار ہوتا رہتا ہوگا، جیسے خون یا ایسا نہیں ہوتا ہوگا اور یا تو نسب ووراثت اور عمومی شخصیت پر اس سے اثر پڑتا ہوگا، جیسے خصیہ، انڈادانی اور اعصابی نظام کے خلئے، یا اس کا ان میں سے کسی چیز پر اثر نہیں ہوگا۔

دوسری صورت: کسی مردہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا:

یہ بات ملحوظ رہے کہ موت کی دو حالتیں ہوتی ہیں:

پہلی حالت: دماغی موت کہ سارے وظائف یکسر پورے طور پر بند ہوجائیں اور طبی لحاظ سے ان کی واپسی ممکن نہ ہو۔

دوسری حالت: قلب اور تنفس اس طرح پورے طور پر رک جائیں کہ طبی طور پر دوبارہ بحال ہونا ممکن نہ ہو۔

ان دونوں حالتوں میں اکیڈمی کے تیسرے سمینار کی قرارداد کی رعایت ملحوظ رکھی جائے گی۔

تیسری صورت: یعنی جنین کے عضو کو منتقل کرنا:

جنین سے استفادہ تین حالتوں میں ہوسکتا ہے:

۱- ایسے جنین جو خود بخود ساقط ہو گئے ہوں۔

۲- ایسے جنین جو کسی جرم یا طبی ضرورت کی بناء پر ساقط کئے گئے ہوں۔

۳- بچہ دانی سے باہر تیار شدہ لقیحے (بار آور شدہ نطفے)۔

شرعی احکام:

اول: کسی انسان کے جسم کا عضو اسی انسان کے جسم میں دوسری جگہ لگانا اس اطمینان کے بعد جائز ہوگا کہ پیوند کاری سے متوقع فائدہ اس پر مرتب ہونے والے نقصان سے زائد ہو، نیز اس کا مقصد کسی مفقود عضو کو وجود میں لانا یا اس کی شکل کو بحال کرنا یا اس کے مقصود وظیفہ کو بحال کرنا یا کسی عیب کی اصلاح یا کسی ایسی بدصورتی کا ازالہ ہو جو اس شخص کے لئے نفسیاتی یا جسمانی اذیت کا سبب بنتی ہو۔

دوم: کسی انسان کا عضو (حصہ وجسم) دوسرے انسان کے اندر منتقل کرنا ایسی صورت میں جائز ہوگا کہ وہ از خود تیار ہوتا رہتا ہو، جیسے خون اور جلد، اس شرط کے ساتھ کہ دینے والا کامل اہلیت رکھتا ہو اور معتبر شرعی شرائط ملحوظ رکھی گئی ہوں۔

سوم: ایسا عضو جو کسی مرض کی وجہ سے جسم سے نکال دیا گیا ہو اس کے کسی حصہ سے دوسرے شخص کے لئے استفادہ جائز ہے، مثلاً کسی مرض کی وجہ سے کسی شخص کی آنکھ نکال دی گئی ہو تو اس آنکھ کے قرنیہ (پیتل) سے استفادہ۔

چہارم: ایسا عضو جس پر زندگی کا دارومدار ہے جیسے قلب، اسے کسی زندہ انسان سے دوسرے انسان کے اندر منتقل کرنا حرام ہے۔

پنجم: کسی زندہ انسان کے ایسے عضو کا منتقل کرنا جس پر اگرچہ اصل زندگی کا دارومدار تو نہ ہو؛ لیکن اس کی عدم موجودگی سے زندگی کا ایک بنیادی وظیفہ موقوف ہو جاتا ہو، یہ جائز

نہیں ہے، جیسے دونوں آنکھوں کے قرنیوں کو منتقل کرنا، اگر اس منتقلی سے کسی بنیادی وظیفہ کا ایک حصہ متأثر ہوتا ہوتو اس کا حکم قابل غور ہے، جیسا کہ آگے (دفعہ:۸) میں آ رہا ہے۔

ششم: کسی میت کا ایسا عضو کسی زندہ انسان کے اندر منتقل کرنا جائز ہے، جس عضو پر زندگی کی بقا یا کسی بنیادی وظیفہ کی سلامتی منحصر ہو، بشرطیکہ خود میت نے اپنی موت سے پہلے یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ نے اور اگر میت کی شناخت نہ ہو یا لاوارث ہو تو مسلمانوں کے سربراہ نے اس کی اجازت دی ہو۔

ہفتم: یہ بات واضح رہے کہ جن صورتوں میں اعضاء کی منتقلی کے جواز پر اتفاق ہوا ہے، وہ اس امر کے ساتھ مشروط ہے کہ ان اعضاء کا حصول خرید وفروخت کے بغیر ہوا ہو، کیوں کہ کسی بھی حال میں اعضاء انسانی کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔

البتہ استفادہ کرنے والے کا مطلوبہ عضو کے حصول کے لئے بوقت ضرورت یا اعزاز وانعام کے طور پر مال خرچ کرنا محل غور ہے۔

ہشتم: مذکورہ حالات اور صورتوں کے علاوہ تمام صورتیں جو اس موضوع سے تعلق رکھ سکتی ہیں وہ سب محل نظر ہیں، طبی تحقیقات اور شرعی احکام کی روشنی میں ان پر آئندہ سمینار میں غور وفکر کی ضرورت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی جدہ کے شرعی فیصلے: چوتھا سمینار، قرارداد نمبر: ۲۶/۱/۴، عنوان مردہ یا زندہ انسان کے اعضاء کا دوسرے انسان کے لئے استعمال، ص:۱۲۷-۱۳۰، ط: ایفا پبلیکیشنز)

رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ میں ۲۸/ربیع الثانی بروز سنیچر تا ۷/جمادی الاولیٰ ۱۴۰۵ھ بروز پیر، مطابق ۱۹-۲۸ جنوری ۱۹۸۵ء منعقد ہونے والے اسلامی فقہ اکیڈمی کے آٹھویں اجلاس میں اس موضوع پر غور کیا گیا کہ کیا ایک انسان کے کسی عضو کی پیوندکاری دوسرے کسی

ضرورت مند انسان کے اندر اس غرض سے کی جاسکتی ہے کہ وہ پیوند کیا گیا عضو اس ضرورت مند شخص کے کسی ناکارہ عضو کا بدل بن سکے۔

اس موضوع پر تفصیلی بحث ومباحثہ کے لئے ڈاکٹرس اور فقہاء کرام جمع ہوئے؛ بالآخر اجلاس نے درج ذیل فیصلہ کیا:

اول: کسی زندہ انسان کے جسم سے کوئی عضو لینا اور اسے اس دوسرے انسان کے جسم میں لگادینا جو اپنی زندگی بچانے کے لئے یا اپنے بنیادی اعضاء کے عمل میں سے کسی عمل کو بحال کرنے کے لئے اس کا ضرورت مند ہو، ایک جائز عمل ہے، جو عضو دینے والے کے حوالہ سے انسانی کرامت کے منافی نہیں ہے، دوسری طرف یہ عضو لینے والے کے حق میں ایک نیک تعاون اور بڑی مصلحت پر مبنی ہے، جو ایک جائز اور قابل تعریف عمل ہے، بشرطیکہ درج ذیل شرائط موجود ہوں:

۱- عضو کے لینے سے اس شخص کی طبعی زندگی کو کوئی نقصان نہ پہنچے جو اسے دے رہا ہے؛ کیوں کہ شریعت کا اصول یہ ہے کہ کسی نقصان کے ازالہ کے لئے اسی جیسے یا اس سے بڑے نقصان کو گوارہ نہیں کیا جائے گا، نیز اس لئے بھی کہ ایسی صورت میں عضو کی پیش کش اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مرادف ہوگی جو شرعاً ناجائز ہے۔

۲- عضو دینے کا عمل عضو دینے والے کی طرف سے رضا کارانہ اور بغیر کسی دباؤ کے ہو۔

۳- ضرورت مند مریض کے علاج کے لئے عضو کی پیوندکاری ہی طبی نقطۂ نظر سے تنہا ممکن ذریعہ رہ گیا ہو۔

۴- عضو لینے اور لگانے کے عمل کی کامیابی غالباً یا عادۃً یقینی ہو۔

دوم: مندرجہ ذیل حالتیں بدرجۂ اولی جائز شمار کی جائیں گی:

۱- کسی مردہ انسان کا عضو دوسرے ضرورت مند انسان کے تحفظ کے لئے حاصل کیا جائے، بشرطیکہ جس کا عضو لیا جا رہا ہو وہ مکلّف ہو اور اپنی زندگی میں اس کی اجازت دے چکا ہو۔

۲- کسی مطلقاً ماکول اللحم اور ذبح شدہ جانور کا یا بوقت ضرورت دوسرے کسی جانور کا عضو کسی ضرورت مند انسان میں پیوند کاری کے لئے لیا جائے۔

۳- انسانی جسم سے کوئی حصہ لینا؛ تاکہ اسی انسان کے جسم میں اس کی پیوند کاری کی جائے، مثلاً کھال یا ہڈی کا کوئی ٹکڑا لے کر جسم کے کسی دوسرے مقام پر بوقت ضرورت لگایا جائے۔

۴- معدنی یا کسی اور دھات کے مصنوعی ٹکڑے کو کسی مرض کے علاج کے لئے انسان کے جسم میں لگایا جائے جیسے جوڑوں اور قلب کے والو وغیرہ کے لئے استعمال کیا جائے۔

یہ چاروں حالتیں سابقہ شرائط کے ساتھ اکیڈمی کی رائے میں جائز ہیں۔

اس فیصلہ پر تمام شرکائے اجلاس متفق اللسان رہے؛ البتہ صالح بن فوزان کا کہنا ہے کہ میت سے کسی عضو کو منتقل کرنا جائز نہیں؛ جب کہ ابوبکر زید متوقف ہیں۔ (اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے: آٹھویں سمینار کے فیصلے، ص: ۱۹۹، ط: ایفا پبلیکیشنز)

بہتر اور مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ کسی زندہ یا مردہ کا جگر یا کوئی اور عضو کسی مریض کو یا کسی طبی ادارہ کو عطیہ دینے کی گنجائش نہ ہو، اس میں قطع و برید، ضرر وغیرہ لازم آ رہا ہے، جیسا کہ ابتداء میں ذکر کردہ کچھ فقہاء ہند و پاک کی عبارات و فتاوی سے مترشح ہو رہا ہے۔

البتہ کچھ فقہی نظائر ایسی بھی ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض مواقع پر مردہ کی

تکریم واحترام کونظر انداز کیا جاتا ہے اور ایک انسان کی بقاء کومدنظر رکھا گیا ہے، جیسے :

امرأة ماتت وفی بطنها ولد یضطرب، قال محمد رحمه الله تعالیٰ: لیشق من الجانب الایسر، والله تعالیٰ خلق حواء من آدم من ضلعه الایسر، وحکی ان فی زمن ابی حنیفةؒ فعلوا کذلك بامره، فعاش الولد، وصیانة الولد عن الهلاك واجب. (مختارات النوازل: کتاب الکراہیۃ، فصل فی مسائل متفرقۃ، رقم المسئلہ :۱۷۱،ص:۷۷، ط: ایفا پبلیکیشنز)

بلکہ اس جزئیہ کوعلامہ علاء الدین سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ نے مزید وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے اور یہی ضابطہ ذکر کیا ہے کہ ایک کی بقاء حیات کے لئے میت کی اہانت کم درجہ رکھتی ہے،اور تعظیم میت کوایک زندہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کردیا۔

ولو ان حاملا ماتت وفی بطنها ولد یضطرب ، فان کان غالب الظن انه ولد حی وهو فی مدة یعیش غالبا فانه یشق بطنه، لان فیه احیاء الآدمی بترك تعظیم الآدمی، وترك التعظیم اهون من مباشرة سبب الموت. (تحفۃ الفقہاء: کتاب الحظر والاباحت:ص:۳۴۵،ج:۳،ط: دارالکتب العلمیہ بیروت)

اس سے آگے بڑھتے ہوئے فقہاء نے کچھ جزئیات ذکر کئے ہیں ،قرآن مجید کی تقدیس وتعظیم اس کے نزول کے بعد سے تاایں دم لوگوں کے قلوب میں چلی آرہی ہے، ہرعامی وامی اور عالم ودانا اس کی تعظیم وتقدیس کا قائل ہے؛لیکن کسی آدمی کی نکسیر پھوٹے اوراس کا علاج یہی ہے کہ اسی ناپاک خون سے اپنی پیشانی پرقرآن کریم کی کوئی آیت لکھے تو بعضوں نے اس کے جواز کا فتوی دیا، حالاں کہ قرآن کریم کی آیت ایک ناپاک چیز سے لکھی جاتی ہے،اس کی تعظیم کوچھوڑ کرانسان کی صحت کوترجیح دی۔

والـذی رعف فـلا يـرقـأ دمـه فـاراد ان يـكتب بدمه علی جبهته شيئا من الـقـرآن، قال ابوبكر الاسكاف: يجوز، وكذا لو كتب علی جلد ميتة اذا كان فيه شـفـاء، كـذا في خزانة المفتيين. (الفتاوی الہندیہ: کتاب الحظر والاباحۃ، الباب الثامن فی التداوی والمعالجات، ص:۳۵۴، ج:۴، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

ان جزئیات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بربنائے ضرورت ممنوع چیزیں حد جواز میں آجاتی ہیں، اسی کو ایک فقہی قاعدہ میں اس طرح بیان کیا: الضرورات تبيح المحظورات.

(قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر: ۱۷۰، ص:۸۹، ط: دار الکتاب دیوبند)

خلاصہ یہ ہے کہ سابق میں جو کتب فقہیہ کے حوالے سے فتاوی ذکر کئے گئے ہیں، ان کی روشنی میں بندہ کی رائے یہ ہے کہ جگر یا قرنیہ کے انتقال کی اجازت نہ ہو، جیسا کہ علمائے ہندوپاک کی رائے ہے، اسی طرح وصیت کرے تو اس کا بھی اعتبار نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ وصیت فی ما لا يملك ہے، البتہ: اضطراری کیفیت اور انتہائی ضرورت کے موقع پر بدرجۂ مجبوری کچھ ملحوظات وشرائط کے ساتھ گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

(جواب نمبر:۷) اس کی وضاحت اوپر شرائط میں ذکر کی گئی ہے، دونوں کی اجازت ضروری ہونی چاہئے۔

(جواب نمبر:۸) میڈیکل سائنس کے میدان میں غیر معمولی ترقی ہونے کے باوجود طبی دنیا نومولود بچہ کے لئے ماں کے نیچرل دودھ کا ایسا بدل فراہم کرنے سے اب تک قاصر ہے، جو بچہ کی نشو ونما کے لئے درکاران تمام ضروری عناصر پر مشتمل ہو جو قدرت نے ماں کے دودھ میں رکھے ہیں، بچہ کی جسمانی نشو ونما اور تقویت کے ساتھ اس کی عقلی ونفسیاتی سلامتی کے لئے خدا نے نیچرل انسانی دودھ میں بعض ایسی خاصیتیں رکھی ہیں، جو مصنوعی

دودھ اوربچوں کے لئے دستیاب دوسری غذاؤں میں اب تک پیدا نہیں کی جاسکتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ اقوام متحدہ کے ماتحت عالمی صحت کے ادارے نے اطباء کی متفقہ قرارداد کے مطابق تمام دنیا کی ماؤں کو بچوں کی پرورش میں مصنوعی دودھ سے امکانی حدتک بچنے کی تلقین کی ہے، اورتمام طبی اداروں کواس کی پابندی کرانے کازوردیا ہے، چنانچہ جس طرح سگریٹ پراس کے مضرصحت ہونے کااعلان ہوتا ہے اسی طرح مصنوعی دودھ کے ہرڈبہ پراس کی وضاحت ہوتی ہے کہ بچہ کے لئے ماں کے دودھ کا کوئی بدل نہیں ہے۔

بعض حالتوں میں ماں اگر بچہ کواپنی صحت کی خرابی یا کسی اوروجہ سے اپنادودھ نہ پلاسکتی ہوتو شریعت نے اس کے لئے ’’رضاعت‘‘ کاباب کھلا رکھا ہے،جس کی رو سے ایک عورت دوسرے کے بچہ کومعاوضہ لے کر یابغیرمعاوضہ اپنادودھ پلاسکتی ہے،قدیم عرب معاشرہ میں ’’رضاعت‘‘ کاعام رواج تھا،خودرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی بچپن میں دودھ پینے کے لئے حضرت حلیمہ سعدیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے حوالے کئے گئے تھے،جس کی تفصیل سیرت کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اسلام نے ایک ناگزیرانسانی ضرورت ہونے کی حیثیت سے اسے باقی رکھا ہے اور اس کے لئے اصول وضوابط متعین کئے ہیں،اوردودھ پلانے والی عورت اوردودھ پینے والے بچے کے درمیان ایک مقدس رشتہ قائم کردیا ہے،اوردونوں کے لئے اس رشتہ کی ویسی ہی عظمت وحرمت قائم کردی ہے، جوحقیقی ماں اوراس کے بچہ کے درمیان ہوتی ہے، چنانچہ ازدواجی رشتہ رضاعی (دودھ پلانے والی) ماں اوردودھ شریک بہن بھائی سے بھی اسی طرح ناجائزقراردیا گیا ہے،جس طرح حقیقی ماں اورحقیقی بھائی بہن وغیرہ سے ناجائز ہے،قرآن حکیم میں ارشاد ہے: وامھاتکم اللاتی ارضعنکم واخواتکم من

الـرضـاعة. تمہارے لئے تمہاری وہ مائیں بھی (حرام کی گئیں) جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہو اور وہ بہنیں بھی جو دودھ میں شریک رہی ہیں۔

اور رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: یحرم من الرضاعة ما یحرم من النسب. (رواه الشيخان عن عائشة) رضاعت سے بھی وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے ہوا کرتے ہیں۔

چنانچہ دودھ پینے اور پلانے کے احکام اسلامی فقہ کا ایک اہم ترین باب شمار ہوتے ہیں، حقیقی ماں کے علاوہ کسی عورت کو رضاعی ماں بنانے سے جو پابندیاں لازم آتی ہیں، اور رضاعی ماں بچہ اور دودھ شریک بھائی بہنوں کے درمیان جو جسمانی وجذباتی ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے، اس کی اسلام نے بڑی اہمیت رکھی ہے، اور مسلمانوں نے ہمیشہ اس کے آداب وحقوق کی پوری رعایت کی ہے، شریعت کے بنیادی مقاصد میں جس طرح جان، انسانی عقل اور دین کی حفاظت ہے اسی طرح نسب کی حفاظت بھی ہے۔

موجودہ مغربی تہذیب کی بنیاد چوں کہ مادہ پرستی پر ہے، اس لئے اس میں اخلاقی اور روحانی قدروں کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے، چنانچہ قدرت نے علم وتحقیق کے میدان میں جن بلندیوں سے انسان کو نوازا ہے، اخلاقی حیثیت سے تہذیب کے دعویداروں نے اپنے آپ کو اسی قدر پستی میں ڈال لیا ہے، جس کی وجہ سے علم وتحقیق کا رخ بھی صحیح نہیں رہا اور وہ بھی معاشرہ میں بے حیائی، بداخلاقی، بے قیدی اور دوسرے مزمن امراض پھیلانے کا ذریعہ بن رہے ہیں، جس کی ایک سے ایک حیا سوز مثالیں آئے دن سامنے آتی رہتی ہیں، عورتوں کے دودھ اور انسانی مادۂ تولید کے بینک قائم کرنے کا تخیل اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔

اس حقیقت کے باوجود جو نتائج ان تجربات کے سامنے آرہے ہیں، ان سے آنکھیں

بند کر لینا کسی طرح مناسب نہیں ہوگا، جب ہماری خواہش، ارادے اور پسند و ناپسند سے قطع نظر دنیا میں کوئی چیز رائج ہوتی ہے، تو اس میں مسلمان بھی اسی طرح مبتلا ہوتے ہیں، جس طرح دوسری قوموں کے افراد، اس لئے اس کے بارے میں شرعی احکام کی وضاحت ضروری ہے؛ تاکہ لوگ حلال وحرام کی تمیز نہ کھو بیٹھیں۔

''انسانی دودھ کا بینک'' قائم کرنے کا تخیل چاہے جن مقاصد کے تحت سامنے آیا ہو، چنانچہ مغربی ممالک میں بعض رفاہی ادارے دودھ پینے والی عورتوں سے نادار بچوں کے نام پر دودھ کا چندہ اکٹھا کرتے ہیں، اور ان میں بعض کیمیائی تبدیلی کر کے اسٹاک کر لیتے ہیں اور اس دودھ سے ان بچوں کی پرورش کا کام لیا جاتا ہے جو ناقص الخلقت ہیں یا جن کا وزن کم ہو، یا ان میں اور کوئی ایسی خرابی ہو جس کی وجہ سے وہ مصنوعی دودھ کا تحمل نہ کر سکتے ہوں، یورپی ممالک میں اس کا تجربہ کیا گیا اور وہ چیز وجود میں آئی، جسے ''انسانی دودھ بینک'' کہا جاتا ہے۔

ظاہر نظر میں تو یہ ایک کار خیر معلوم ہوتا ہے جس سے مقصد بھی ایسے بچوں کی اعانت ہے جو کمزور اور ناتمام حالت میں پیدا ہوئے ہوں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسلامی نقطۂ نظر سے اس کی اجازت ہوگی کہ عورتوں کا دودھ اکٹھا کر کے ''Milk Bank'' قائم کئے جائیں؟ اور اگر عطیہ سے وافر مقدار میں دودھ حاصل نہ ہو سکے تو اس کی خرید وفروخت بھی کی جائے اور معاوضہ دے کر دودھ اکٹھا کیا جائے؟ پھر جو بچے سیکڑوں انجان عورتوں کے مخلوط دودھ سے پرورش پائیں گے؛ کیا ان کے درمیان رضاعت کا رشتہ بھی قائم ہوگا؟ اگر ہوگا تو اس کا فیصلہ کس طرح ہو سکے گا؟ معاشرہ کی کونسی عورت کس کی رضاعی ماں ہے اور کون سی رضاعی بہن؟ بچہ جس معاشرہ میں پلا اور بڑھا ہے بڑا ہونے کے بعد اسی معاشرہ کی کسی

عورت کو کس طرح وہ اپنے لئے شریک حیات کے طور پر منتخب کر سکے گا جب کہ نہ تو دودھ دینے والیوں کا ریکارڈ ہو اور نہ پینے والے بچوں کا؟ یہ اور اس طرح کے متعدد سوالات ہیں جو پیدا ہوتے ہیں۔ (عصر حاضر کے فقہی مسائل، ص:۹۶-۱۰۰، ط: ایفا پبلیکیشنز)

رضاع کا لفظ جسے رضاعت بھی کہتے ہیں، لغت کی رو سے پستان چوسنے کو کہتے ہیں، خواہ انسان کی چھاتی سے چوسا جائے یا کسی جانور وغیرہ سے، چنانچہ گائے بکری کی پستان سے دودھ پینے کو عربی میں رضعتھا (اس نے اسے دودھ پلایا) بولا جاتا ہے، اصطلاح شرع میں اس لفظ کے معنی کسی عورت کے دودھ کا ایسے بچہ کے پیٹ میں جانا ہے، جس کی عمر ۲/سال سے زیادہ نہ ہو، یہ دودھ بچہ کے منھ سے پستان چوس کر پیٹ میں پہنچے یا اس کے حلق میں ڈال کر ناک کے راستہ سے پہنچایا جائے، غرض جس طرح بھی دودھ دو سال کے اندر بچہ کے معدہ میں شرائط شرعیہ کے مطابق پہنچ جائے تو اس پر حرمت عائد ہوگی۔

اس حرمت کے عائد ہونے پر متعدد آیات واحادیث وارد ہیں، جیسے وامھتکم اللتی ارضعنکم واخواتکم من الرضٰعة .(النساء:۲۳) اور حدیث یحرم من الرضاعة ما یحرم من الولادة . (مسلم: کتاب الرضاع، باب یحرم من الرضاعة....، رقم الحدیث ۱/۱۴۴۴، ص: ۶۰۷، ط: دار ابن حزم)

رضاعت کی وجہ سے حرمت نکاح کی علت پر کلام کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ فرمایا اس کا ترجمہ نقل کرتا ہوں:

دوسرا سبب رضاعت ہے، پس بیشک وہ عورت جس نے دودھ پلایا ہے، وہ ماں کے مشابہ ہے، اس طرح کہ دودھ پلانے والی بچے کے جسم کے اختلاط کے اجتماع کا اور اس کے ڈھانچے کے وجود پذیر ہونے کا سبب ہے؛ البتہ یہ بات ہے کہ ماں نے اس کی بناوٹ کو اپنے پیٹ میں جمع کیا ہے، اور انّا نے بچے پر دودھ بہایا ہے، زندگی باقی رکھنے کے بقدر، اس کی

پیدائش کے شروع میں، پس وہ ماں کے بعد دوسری ماں ہے، اوراس کی اولاد بھائی، بہنوں کے بعد دوسرے بھائی بہن ہیں، (دوسری وجہ) اور تحقیق مشقت برداشت کی ہے اس نے بچے کی پرورش میں وہ جو برداشت کی ہے، اور تحقیق بچے کے ذمہ اس کے حقوق ثابت ہوئے ہیں وہ جو ثابت ہوئے ہیں، اور تحقیق دیکھا ہے کہ اس نے بچے سے اس کے بچپن میں وہ جو دیکھا ہے، پس اس کا مالک بننا اوراس پر کودنا ان چیزوں میں سے ہے جس کو فطرت سلیمہ تھوک دیتی ہے، اور کتنے ہی بے زباں چوپایے ہیں جو اپنی ماں کی طرف یا ان کو دودھ پلانے والے کی طرف اس نوعیت کا جنسی التفات نہیں کرتے، پس کیا خیال ہے تمہارا مردوں (انسانوں) کے بارے میں؟ اور نیز پس بیشک عرب اپنی اولاد کو دودھ پلوایا کرتے تھے، قبائل میں سے کسی قبیلہ میں، پس بچہ ان میں جوان ہوتا تھا، اوران سے میل جول رکھتا تھا، محارم کے ساتھ میل جول رکھنے کی طرح، اور عربوں کے نزدیک دودھ پلانے کے لئے ایک رشتہ تھا، نسب کی رشتہ کی طرح، پس ضروری ہوا کہ وہ نسب پر محمول کیا جائے اور وہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (رحمۃ اللہ الواسعۃ: نکاح وطلاق، باب: وہ عورتیں جن سے نکاح حرام ہے ،دوسرا سبب رضاعت، ص:۹۰، ج:۵، ط: مکتبہ حجاز دیو بند)

ارکان رضاع ۴/ ہیں: (۱) مرضعہ (۲) رضیع (۳) لبن اور (۴) آلۂ رضاعت، ان ارکان اربعہ پر تمام کتب فقہیہ میں وضاحت سے کلام موجود ہے۔

اسلام میں دوراول سے مسلمان عورتوں کا دوسرے کی اولاد کو دودھ پلانے کا رواج چلا آرہا ہے، اوراس رواج پر پابندی بھی نہیں لگائی ؛ بلکہ اس کے احکام بیان کئے اوراس رضاعت سے مرتب ہونے والے آثار پر بھی روشنی ڈالی، جیسے علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ اس پر وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة: ای تبیح ما تبیح ، وهو بالاجماع فیما یتعلق بتحریم النكاح وتوابعه ، وانتشار الحرمة بین الرضیع واولاد المرضعة وتنزیلهم منزلة الاقارب فی جواز النظر

والخلوة والمسافرة ، ولكن لا يترتب عليه باقى احكام الامومة من التوارث ووجوب الانفاق والعتق بالملك والشهادة والعقل واسقاط القصاص. (فتح الباری: کتاب النکاح، باب بلا ترجمة، رقم الحدیث ۵۰۹۹،ص:۱۷۶،ج:۱۰، ط: دار الفکر)

عصر جدید میں یہ خیال پروان چڑھ رہا ہے کہ عورتوں کا دودھ خرید کر ایک جگہ جمع کیا جائے، پھر اس کو طبی مراحل سے گذار کر بوتلوں میں بند کر کے رکھا جائے؛ تا کہ ضرورت مند بچوں کو بیچا جا سکے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس طرح دودھ کی فروختگی جائز ہوگی؟ اور پستان سے دودھ پینے سے رضاعت کے جو احکام حرمت نکاح وغیرہ ثابت ہوتے ہیں، اس طریقہ پر پینے سے بھی ثابت ہوں گے؟ تو یہ بات جان لینی چاہئے کہ فقہاء اربعہ کے یہاں دودھ بطن طفل تک پہنچانے کا کوئی بھی طریقہ اپنایا جائے، چاہے وہ طریقہ ''وجور'' کا ہو، ''سعوط'' کا ہو، یا سینہ سے ہو، بہر حال حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔

الموسوعة الفقهیہ میں مذکور ہے: ويشترط ان يصل اللبن الى جوف الطفل بمص من الثدى ، اوايجار من الحلق، اواسعاط من الانف. (مادہ: رضاع،ص:۲۴۳،ج: ۲۲، ط: وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت)

دوسرا امر یہ بھی ہے کہ عورتوں کا دودھ جمع کر کے پلایا جائے تو وہ مطلقاً حرمت رضاعت ثابت کرے گا یعنی اس میں قلت و کثرت سے اور غلبہ سے کوئی فرق نہ پڑے گا، اس میں بھی فقہاء اربعہ کے مابین اتفاق ہے۔

اوامر و نواہی کسی حکمت سے خالی نہیں ہوتے ہیں، جن کا حکم دیا گیا ہے ان اوامر میں منفعت و مصلحت مضمر ہوتی ہے، اور منہیات میں مضرت و مفسدہ پنہا ہوتا ہے، اور یہاں بھی

(Milk Bank) کے قیام میں اوراس کی خرید وفروخت کی صورت میں مفاسد ومضرات توہے ہی، اورسب سے بڑا ضرر اختلاط انساب کا ہوسکتا ہے؛ حالانکہ انساب کی حفاظت تمام شریعتوں میں رہی ہے۔

چنانچہ ایسے لوگوں کو زمین بیچنا جواس پر کنیسہ بنائے یا جنگ کے زمانہ میں غیر کو ہتھیار بیچنا یا شراب بنانے والے کو انگور بیچنا ممنوع ہے،تو وہ سب جو مفضی الی الشر والفساد ہو اسی سبب پر فساد کا حکم عائد کردیا جاتا ہے، ایسے ہی جو دودھ بینک اختلاط انساب تک پہنچا سکتے ہوں، اس پر بھی عدم جواز کا ہی حکم عائد ہونا چاہئے، چاہے مقصد کتنا ہی نیک ہو،جیسا کہ اوپر ذکر کردہ مسائل کی نظیریں کتب فقہ اربعہ میں مصرح ہے۔

ملک بینک (Milk Bank) کا دودھ پلانے سے پیدا ہونے والے مفاسد وخرابیاں

(۱) انساب کا اختلاط:

چوں کہ حفاظت انساب یہ مقاصد شرعیہ میں سے بڑا مقصد ہے اوردودھ بینک میں عورتوں کے دودھ کے خلط ملط سے اس انتساب نسب میں خلط واقع ہوسکتا ہے، اب جو دودھ کی بیع یا ہبہ مفضی الی المفسدہ ہو وہ بیع وشراء ہی جائز نہ ہونا چاہئے اور یہ اس طور پر ممکن ہے کہ ایک بچہ کو کسی بینک سے دودھ پلایا گیا ،اب بڑا ہونے کے بعد وہ اسی عورت سے نکاح کرے جس کا دودھ پیا تھا، یا اس کے اصول وفروع میں کسی سے نکاح کرے اوراس کو علم نہ ہو، یہ نکاح شرعی اعتبار سے صحیح نہ ہونے کی صورت میں کی جانے والی وطی زنا شمار ہوگی۔

اور دودھ بینک میں ممکن ہے کہ یہ حفاظت وانتظام نہ ہو کہ فلاں فلاں عورت کا دودھ جمع ہوا ،اوراس عورت کا دودھ اس بوٹل میں ہے، اوراس کا یہ پتہ ہے، اور جس کو بیچا جائے

اس کا مکمل پتہ نہ لیا جائے؛اگر پتہ لیں تو اس میں لینے دینے والوں کا اندراج ہوسکتا ہے،اور مستقبل میں حرمت رضاعت کے تعارف میں آسانی ہوسکتی ہے۔

لیکن جو مسلمان نہ ہو،وہ اس انتظام وکتابت کی زحمت کیوں اٹھائے؟ جب یہ صورت حال ہوگی تو نہ ہی دودھ دینے والی عورت کو معلوم ہوگا کہ اس کا دودھ کس کے یہاں پہنچا اور نہ لینے والے کو علم ہوگا کہ اس نے دودھ کس عورت کا پیا؟نتیجۃً وہ رضاعت کا رشتہ نہ پہچانے گا اور مستقبل میں وہیں نکاح ہوا تو یہ صحیح نہ ہونے کی صورت میں نادانستہ طور پر غلط کام میں مبتلیٰ ہوگا۔

اور اگر نادانستہ طور پر بھی اپنی رضاعی ماں یا اس کے اصول وفروع میں کسی سے نکاح کیا تو یہ بڑے گناہ کا کام ہوگا،جیسا کہ علامہ ابن حجر مکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: الکبیرة التاسعة والخمسون بعد المائتين، عقد الرجل على محرم بنسب او رضاع اومصاهرة وان لم يطأ، وعد هذا كبيرة هو ما وقع فى كلام بعض المتأخرين؛ لكنه لم يعمم المحرم ولاذكر وان لم يطأ وذلك مراده بلا شك ثم لما ذكره نوع اتجاه، لان اقدامه على عقد النكاح على محرمة مبنى على خرقه سياج الشريعة الغراء من اصله وانه لامبالاة عنده بحدودها سيما ما اتفقت العقول الصحيحة على قبحه وانه لايصدر ممن له ادنى مسكة من مروأة فضلا عن دين.

(الزواجرعن اقتراف الکبائر:ص:۳۹۹،ط:دارالشعب)

(۲)دوسری خرابی؛فساداخلاق:

جب بچہ کئی عورتوں کا مخلوط دودھ پیئے گا تو اس دودھ کی وجہ سے ان عورتوں کے اخلاق سے بھی متأثر ہوسکتا ہے،اور ان عورتوں کی صفات اس میں منتقل ہوسکتی ہے،اسی لئے خلیفۂ راشد حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور امیر المؤمنین عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ یہودی،نصرانی، فاجر وفاسق عورتوں کے دودھ کسی بچہ کو پلائے جانے کو ناپسندیدہ فرماتے تھے۔

كره ابوعبد الله الارتضاع بلبن الفجور والمشركات، وقال عمر بن

الـخـطابؓ وعمر بن عبد العزيزؒ: اللبن يشتبه فلا تستق من يهودية ولا نصرانية ولا زانية، ولا يـقبـل اهـل الـذمة المسلمة ولا يرى شعورهن، ولان لبن الفاجرة ربما افـضـى الى شبه المرضعة فى الفجور، ويجعلها اما لولده فيعتبر بها ويتضرر طبعاً وتـعيـراً، والارتـضـاع مـن المشركة يجعلها اما لها حرمة الام مع شركها، وربما مـال اليهـا فى محبة دينها، ويكره الارتضاع بغير الطباع، والله تعالىٰ اعلم. (المغنی لابن قدامة: کتاب الرضاع، فصل فی الارتضاع بلبن الفجور والمشرکات، ص:۵۶۲، ج:۷، ط: مکتبہ ابن تیمیہ القاہرہ)

چوں کہ دودھ بینک میں کسی بھی مذہب کو ماننے والی عورت دودھ دے گی، اور لینے والے کوکسی طرح کی تفریق کئے بغیر کسی بھی عورت کا دودھ لینا ہوگا، یا آج کل مسلم دشمنی، عناد، فرقہ پرستی کے ہوتے ہوئے یہ امید قائم کرنا کہ مسلم کو کسی مسلم خاتون ہی کا دودھ ملے، یہ بعید معلوم ہوتا ہے، اور جو عورتیں نیک صالح ہو وہ دودھ بینک میں اپنا دودھ دے یہ بھی مشکل ہے ،لہذا اغلب یہی ہے کہ فاجر وفاسق قسم کی عورتوں کا دودھ جمع ہوگا اوران تمام کے مضر اثرات رضیع میں آنا فساد اخلاق کا سبب ہوگا۔

(۳) تیسری خرابی؛اختلاط انساب اور وقوع زنا:

جب بچہ دودھ بینک سے دودھ پیئے گا تو کئی عورتوں کا مخلوط دودھ ہوگا، اوران تمام سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی، بینک میں آخذین ومعطیین کی فہرست اوران کے پتے مندرج نہیں ہوں گے، اورنہ آخذ یہ تحقیق کرے گا کہ اس کو کن عورتوں کا دودھ پہنچا ہے، اورنہ معطی یہ چھان بین کریں گے کہ ان کا دودھ کہاں پہنچا ہے، تو یہ رضیع مستقبل میں ممکن ہے کہ

رضاعی ماں یارضاعی اصول وفروع میں محرمات میں سے کسی سے نکاح کرلے،جن سے نکاح صحیح نہ ہو۔

حالانکہ شریعت مطہرہ نے دین،عقل،انساب،اعراض اوراموال کی بڑی حفاظت کی ہے،ان میں سے کسی کا ضیاع واقع نہ ہواس کے لئے اصول وضوابط متعین کئے،چنانچہ زانی وزانیہ کواختلاط انساب کے پیش نظر سنگ ساری اورحد کےاحکام دیئے،اوراسی کی طرف نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نےبھی اشارہ کیا؛تاکہ انساب کی مدح ہوجائے، **خرجت من نكاح ولم اخرج من سفاح من لدن آدم الى ان ولدنى ابى وامى، لم يصبنى من سفاح الجاهلية شئى .** (دلائل النبوة لابی نعیم: باب ذكر فضيلته صلى الله عليه وسلم بطيب نفسه ،ص:٢٤)

اوراس طرح محرمات میں سے کسی سے نکاح کی وجہ سے نکاح صحیح نہ ہوگا، بریں بناء یہ شخص (رضیع) حرمت کی رعایت نہ کرنے والا،رضاعی رشتہ کی کسی محرمہ سے یااپنی رضاعی ماں سے نادانستہ طور پرنکاح پراقدام کرنے والا اوران کے ساتھ اپنی شہوت کی تکمیل کرنے والا ہوگا،جودرحقیقت زنا ہی نہیں؛ بلکہ اس پیشین گوئی کا پیش خیمہ ہوگا جس میں یوں ارشاد نبوی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مذکورہے:

ليأتين على امتى ما اتى على بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل ، حتى ان كان منهم من اتى امه علانية لكان فى امتى من يصنع ذلك الخ . (سنن الترمذی: کتاب الایمان، باب ماجاءفی افتراق ھذہ الامہ،رقم الحدیث:۲۶۴۱،ص:۲۶،ج:۵،ط:دارالکتب العلمیہ بیروت)

اگردودھ بینک کی اجازت دی جائےتو پھروہ ایام دورنہیں؛جس میں لوگ اس پیشین گوئی کا معاینہ ومشاہدہ کرلیں۔

اوراسی کے نتیجہ میں اولاد زنا کی کثرت بھی ہوجائے گی؛ کیوں کہ محرمات میں نکاح ہی صحیح نہ ہوگا، تو اس پر یہ مرتب ہونے والے آثار بھی صحیح نہ ہوں گے، چنانچہ جواولاد پیدا ہوگی وہ اولاد زنا ہوگی۔

وطی کی اقسام:

وطی کی تین اقسام ہیں: (۱) مباح (۲) وطی بالشبہۃ (۳) حرام محض۔

ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: الثالث الحرام المحض وهو الزنا فيثبت به التحريم .... ولا يثبت به النسب، ولا يجب به المهر اذا طاوعته فيه. (المغنی: کتاب النکاح، فصل فی اضرب الوطی، ص:۵۷۷، ج:۶، ط: مکتبہ ابن تیمیہ)

یہ اس وقت ہے جب کہ زوجین میں سے کوئی ایک رضاعت کا دعوی کرے اور دوسرا اقرار کرے، یا دوسرا انکار کرے تو مدعی بینہ سے ثابت کردے، اور اگر یہ صورت نہ ہو یعنی دوسرا انکار کرے اور بینہ نہ ہو تو وطی بالشبہہ ہوگی۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے: وقال الحنفية: ان ثبت على الاقرار بان قال: هو حق، فرق بينهما، وان قال: اخطأت او وهمت، لم يفرق بينهما وقبل رجوعه.

وان اتفق الزوجان على ان بينهما رضاعا محرما فرق بينهما، ويسقط المهر المسمى، لانهما اتفقا على ان النكاح فاسد من اصله، ففسد المسمى ووجب مهر المثل ان كانت جاهلة بالتحريم ودخل بها، لانها كالموطوئة بالشبهة. وان كانت عالمة بالتحريم ومكنته من الوطء فلا شئى لها، لانها بغى مطاوعة، وكذا ان كانت غير مدخول بها، لاتفاقهما على فساد النكاح من اصله ولم يدخل بها، فلا موجب للمهر. (الموسوعہ الفقہیہ :۲۵۲/۲۲، ط: ایفا پبلیکیشنز، دہلی)

(۴) چوتھا فساد؛ امراض کا پھیلنا:

اگر اس عورت میں کوئی متعدی مرض ہو، جیسے ایڈز یا کوئی خطرناک مرض ہو جس کا علاج مشکل ہو یا علاج کے باوجود رو بہ صحت نہ ہو، اگر اس کا دودھ بچوں کو پلایا جائے تو ان امراض کے جراثیم کا بچوں میں متعدی ہونا بعید نہیں، اور اس دودھ بینک کے قیام میں عمدہ مقاصد کی صورت ظاهره الرحمة وباطنه العذاب کی مصداق ہوگی۔

(۵) پانچواں فساد عورتوں کے کرامت واحترام کی پامالی:

شریعت مطہرہ اور اسلام نے عورتوں کو احترام وعزت بخشتے ہوئے ان کا بلند مقام اور رفیع مرتبہ بیان کیا ہے، اور النساء شقائق الرجال فرما کر حرمت واحترام اور عزت میں عورت کو مرد کے مانند ومثل کردی، اگر ان امہات کا دودھ نکال کر بینک میں دیا جائے تو اس کی کرامت واحترام کے منافی ہے، اس کے سینے سے دودھ نکالنا اور جانوروں کے تھنوں سے دودھ نکالنے میں کوئی فرق وتمیز باقی نہ رہے گی اور اس طرح عورتوں کی فضیحت واہانت ہوگی، جوکہ ولقد کرمنا بنی آدم (سورۂ اسراء: ۷۰) کے بھی خلاف معلوم ہوتا ہے، اسی لئے جس خاتون کو دودھ آتا ہو اس کو اجرت دے کر اپنے بچہ کو دودھ پلایا جائے یہ تو جائز ہے، لیکن اس کا دودھ نکال کر فروخت کرنے کی حنفیہ نے اجازت نہ دی؛ تاکہ اس کے احترام انسانی کا پاس ولحاظ باقی رہے، اور اس کے علاوہ دوسری خرابیاں بھی پیدا نہ ہوں۔

ولایجوز بیعه (لبن الآدمی) عند الحنفیة وهو قول جماعة من الحنابلة.

(الموسوعہ الفقہیہ: مادہ لبن، ص: ۱۹۹، ج: ۳۵، ط: وزارۃ الاوقاف والشؤن الاسلامیہ الکویت)

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ولا بیع لبن امرأة فی قدح، وقال الشافعی رحمه الله تعالیٰ: یجوز بیعه لانه مشروب طاهر، ولنا انه جزء الآدمی

وهـو بجميع اجزاء ه مكرم مصون عن الابتذال بالبيع. (کتاب البیوع: باب البیع الفاسد، ص:۳۹، ج:۳، ط: کتب خانہ رشیدیہ، جامع مسجد دہلی)

اور فقہی قواعد سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف نفع ہو اور دوسری طرف مفسدہ ہو تو عموماً مفسدہ کو مقدم کیا جاتا ہے، ایسے ہی مبیح و مانع جمع ہو جائے تو عموماً مانع کو ترجیح دی جاتی ہے، یہاں نفع یا مبیح شیر خوار ضرورت مند بچوں کو دودھ پہنچانا ہے، اور مفسدہ و مانع اوپر متعدد ذکر کئے گئے، لہذا اسی مفسدہ و مانع کو ترجیح دیتے ہوئے بھی دودھ کے خرید و فروخت کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔

مادۂ منویہ بینک کا قیام:

(جواب نمبر:۹) اولاد اللہ تبارک وتعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے، اور زن وشو میں بھی صاحب اولاد ہونے کا غیر معمولی فطری جذبہ انگرائی لیتا ہے، بچہ کا تولد ان کے لئے بہت ہی مسرت اور ایک نعمت عظمیٰ کا حصول ہوتا ہے، جس کو زن وشو الفاظ میں تعبیر نہیں کر سکتے؛ بلکہ بسا اوقات اولاد کا عدم تولد اور عورت کا عقیم ہونا عورتوں کے لئے ذہنی، دماغی اور جسمانی صحت پر اثر انداز ہوتا ہے، اور جن کو دین سے یا تقدیر سے سروکار نہ ہو وہاں یہ بانجھ پن میاں بیوی میں لڑائی جھگڑے اور کشیدگی کا سبب بن جاتا ہے، لہذا اس جذبہ کی تسکین کے لئے آج کل تہذیب وتمدن کے علم برداروں نے طبی تحقیقات اور ٹیکنیکل وفنی ایجادات کے عنوان سے نئی نئی صورتیں ایجاد کر رکھی ہیں، اور اس کے عملی نتائج بھی دیکھے گئے ہیں۔

وہ قومیں جن کے لئے حلال وحرام کی تمیز کوئی حیثیت نہیں رکھتی، جواز وعدم جواز سے ان کو کوئی واسطہ نہیں ہوتا، ہر کام اور ہر عمل میں جذبات وخیالات کی تسکین ان کا مذہب ہوتا ہے، چاہے کسی بھی طریقہ سے ہو، اس معاشرہ اور سماج کے لئے کوئی بھی طریقۂ تولید

ہو قابل فخر ہوگا۔

لیکن مسلمان کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے کامل دین دیا اور اسے مستقل تہذیب ملی، اس کے لئے کسی بھی عمل اور طریقہ کو اپنانے سے پہلے اسے اصول اور ضوابط شریعت کے دائرہ میں جانچنا ہوگا اور وہ حدود حلت وجواز میں آتا ہے یا دائرہ حرمت وعدم جواز میں، یہ تمیز کرنا ضروری ہے۔

چنانچہ شریعت مطہرہ میں نسب کی حفاظت ضروری ہے، جو مقصود شریعت ہے، اسی کی وضاحت کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو کلام فرمایا ہے؛ وہ ملاحظہ ہو:

نسب کی حفاظت: انسانوں کا فطری جذبہ ہے، اچھی نشو ونما والے تمام علاقوں کے لوگوں میں دو باتیں ضرور پائی جاتی ہیں، ایک: لوگ باپ دادا کی طرف اپنی نسبت پسند کرتے ہیں، اور اگر کوئی اس نسبت میں طعن کرے تو اسے ناپسند کرتے ہیں، البتہ اگر نسب کی رذالت کی وجہ سے یا کسی غرض سے جیسے جلب منفعت یا دفع مضرت کی وجہ سے نسبت نہ کرے تو وہ دوسری بات ہے، دوم: ہر کوئی ایسی اولاد کا خواہش مند ہوتا ہے جو اس کی طرف منسوب ہو، اور اس کے بعد اس کی قائم مقامی کرے، لوگ انتہائی کوشش کرتے ہیں اور پوری توانائی خرچ کرتے ہیں کہ ان کی اولاد ہو جائے، پس دنیا جہاں کے تمام لوگوں کا یہ اتفاق بلاوجہ نہیں ہوسکتا؛ بلکہ لوگ اس پر اس لئے متفق ہیں کہ یہ دونوں مقاصد فطری ہیں، انسانوں کی گھٹی میں پڑے ہوئے ہیں۔

اور آسمانی شریعتوں کا مدار تین باتوں پر ہے: ایک یہ کہ تمام وہ مقاصد جو فطری ہیں، اور جن میں مناقشہ اور جھگڑا ہوتا ہے، ان کو باقی رکھا جائے، رائگاں نہ کیا جائے، دوم: ان

مقاصد میں سے ہر صاحب حق کو پورا حق دیا جائے، کسی کا حق مارا نہ جائے، سوم: ان مقاصد میں ظلم اور حق تلفی کی ممانعت کردی جائے، چنانچہ ضروری ہوا کہ شارع علیہ السلام نسب سے بحث کریں اور اس کے احکام منضبط کریں۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ: کتاب نکاح وطلاق، باب اولاد اور غلام باندیوں کی تربیت، فصل نسب کی اہمیت، ص: ۱۸۰، ج: ۵، ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے نسب کی حفاظت اسی طرح ضروری قرار دی ہے ،جس طرح جان کی حفاظت، لہذا انسانی مادۂ منویہ کا بے محل استعمال ناجائز اور سنگین جرم ہوگا، نئی نئی مشینیں ایجاد کی جائے یا اور کوئی اعلی طریقہ، اس فحاشی کی ظاہری صورت بدل سکتی ہے، حکم وہی باقی رکھا جائے گا جو ناجائز طور پر جسم سے لطف اندوزی کا ہے، یعنی زنا سے ہونے والی اولاد کے احکام، اگرچہ اس میں شبہ کی وجہ سے حد جاری نہ ہوگی، الحدود تدرأ بالشبهات. (قواعد الفقہ: رقم القاعدہ، ۱۱۱، ص: ۷۶، ط: دار الکتاب دیوبند)

لہذا کسی انسان کے مادۂ منویہ، جرثومے اور بیضوں کا استعمال اپنی منکوحہ یا باندی کو چھوڑ کر دوسری جگہ قطعاً جائز نہ ہونا چاہئے، اگر اس طرح کیا جائے تو کسی کا مادہ دوسرے غلط مقام پر رکھنا لازم آئے گا، اور اس انتقال مادہ کے بعد عورت سے اس کا شوہر جماع کرے تو دوسری خرابی بھی لازم آئے گی، جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرمائی:

لایؤمن لامرئ یؤمن بالله والیوم الآخر ان یسقی ماء ہ زرع غیرہ. (ابوداود: کتاب النکاح، باب فی وطئ السبایا، رقم الحدیث: ۲۱۵۷، ص: ۴۲۵، ج: ۲، ط: دار ابن حزم بیروت)

چوں کہ اس صورت میں جس کا مادہ ہے اسی سے یہ بچہ تولد پانے والا ہوگا، اس لئے دوسرے کا اس کو سیراب کرنا اشتباہ میں نہ ڈالے اس لئے روکا گیا، دوسری چیز یہ ہے کہ اس بچہ کی اصل اور جڑ اس عورت کو مانتے ہیں، جس کے بطن سے یہ بچہ متولد ہوا، تعبیرات

قرآن وحدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے: وعلی المولود له رزقهن ...اور دیگر آیات، اب اگر مادہ کسی اور کا ہو اور بطن کسی اور کا، تو اس وقت اس مادہ کے اعتبار سے ماں کوئی اور ہوگی ،جب کہ جس نے بچہ جنا ہے وہ اس کی اصل ہے، اور یہی عرف ہے، اس اعتبار سے ماں یہ عورت ہوگی تو اس خرابی سے بچنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔

مذکور حدیث شریف کی روشنی میں علامہ خطابی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: قال الشیخ: وهذا تشبيه على معنى التقريب، وهو فى قوله زرع غيره قطع اضافة ملك الزرع عن الساقى واثباته لرب الزرع، وهو الزارع، فقياسه فى التشبيه به ان لايكون الولد لهما جميعا وانما يكون لاحدهما. (معالم السنن علی مختصر سنن ابی داود: کتاب النکاح، باب وطء السبایا، رقم الحدیث: ۲۰۷۱، ص: ۶۷، ج: ۳، ط: دار المعرفۃ بیروت)

اسی لئے عورت کو ختم عدت تک نکاح سے روکی گئی؛ تاکہ استبراء رحم ہو جائے اور کسی کے مادہ کے ساتھ دوسرے کا مادہ ملحق نہ ہو جائے، اس کی حکمت و مصلحت بیان کرتے ہوئے حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب دامت برکاتہم حجۃ اللہ البالغہ کا ترجمہ اور وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: یہ بات جان لیں کہ عدت جاہلیت میں مانی ہوئی مشہور باتوں میں سے تھی، اور وہ ان چیزوں میں سے تھی کہ نہیں قریب تھے کہ لوگ اس کو چھوڑ دیں، اور اس میں بہت سی مصلحتیں تھیں۔(اس لئے شریعت نے اس کو برقرار رکھا) ان میں سے شوہر کے پانی سے عورت کی بچہ دانی کی براءت (پاک ہونے کو) پہچاننا ہے؛ تاکہ نسب خلط ملط نہ ہو، پس نسب ان چیزوں میں سے ایک ہے جن میں کنجوسی کی جاتی ہے، اور جس کو عقلمند ڈھونڈھتے ہیں، اور وہ نوع انسانی کی خصوصیات میں سے ہے، اور ان چیزوں میں سے ہے جس کے ذریعہ انسان دیگر حیوانات سے ممتاز ہوتے ہیں، اور استبراء کے مسائل میں وہی مصلحت ملحوظ رکھی گئی

ہے۔(رحمۃ اللہ الواسعہ: کتاب النکاح والطلاق، باب عدت کا بیان، ص:۱۷۰، ج:۵، ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

اس قدر بڑی خرابی پیدا ہونے کی وجہ سے مادۂ منویہ بینک کا قیام یا کسی ضرورت مند انسان کو بیع کی شکل میں یا بطور ہدیہ مادہ دینا جائز نہ ہونا چاہئے۔

واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم

خلاصۂ بحث

(۱) بر بنائے ضرورت دے سکتا ہے۔

(۲) پیش کر سکتے ہیں، جیسا کہ نظام الفتاوی کی عبارت سے واضح ہو رہا ہے۔

البتہ ان دونوں صورتوں میں خون دینے کے باب میں وہ تمام شرائط ملحوظ رہے، جو فقہی کتابوں میں ذکر کی جاتی ہیں یا اطباء بتلاتے ہیں، کچھ شرائط جواب میں صفحہ نمبر ۴ / پر بندہ نے بھی ذکر کی ہیں۔

(۳) قائم کر سکتے ہیں، ماضی میں اس کے قیام کے بہترین نتائج مرتب ہوئے ہیں۔

(۴) یہ امر مستحسن ہے۔

(۶،۵) اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ علمائے ہند و پاک کی عبارات سے مفہوم ہوتا ہے؛ البتہ اضطراری کیفیت اور انتہائی ضرورت کے موقع پر مولانا بدر الحسن صاحب قاسمی کے ذکر کردہ حالات، ملحوظات اور شرائط کے ساتھ گنجائش معلوم ہوتی ہے، وہ ملحوظات وشرائط درج ذیل ہیں:

اس جواز میں دو پہلو سامنے رکھے گئے ہیں، ایک تو کسی انسان کی جان بچانے کی اہمیت، دوسرے ڈاکٹروں کی طرف سے مسلسل یقین دہانی کہ اس سے عطیہ دینے والے شخص

کی جان یا صحت پر کوئی قابل ذکر منفی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے،اس صورت میں بھی جواز کی شکل صرف اس وقت ہے جب کہ عطیہ دینے والا شخص بغیر کسی دباؤ یا لالچ کے اپنی خوشی سے کسی دوسرے کی جان بچانے کے لئے اپنا ایسا عضو قربان کررہا ہو، جس سے خود اس کی صحت یا جان کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہو، نہ تو عمومی طور پر چندہ اکھٹا کرنا درست ہے اور نہ خرید وفروخت، چوں کہ جان بچانے کی مصلحت کسی ایک عضو کو اپنی مرضی سے تلف کرنے کے مقابلہ میں زیادہ قابل لحاظ تھی، اس لئے ضرورت کی حد تک ہی یہ جواز بھی محدود ہوگا، اگر مردہ حیوان کے اعضاء سے کام چل سکتا ہو یا مصنوعی عضو ہوسکتا ہے تو اس کی اجازت ہرگز نہ ہوگی، چوں کہ بعض صورتوں میں زندہ آدمی کا جگر ہی مثال کے طور پر کارگر ہوسکتا ہے،اس لئے یہ راہ کھولی گئی ہے، ورنہ آدمی خود اپنے اعضائے جسم کے بارے میں آزادانہ تصرف کرنے کا شرعاً مجاز نہیں ہے۔

لیکن مصالح کے پیش نظر اور موجودہ سرجری میں غیر معمولی ترقی ہوجانے کے بعد اعضاء کی پیوندکاری کی افادیت تقریباً یقینی ہوجانے کی وجہ سے موجودہ زمانہ کے فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ کسی مردہ کی لاش سے آنکھ، دل یا پھیپھڑے کو کارآمد حالت میں نکال کر کسی دوسرے کے جسم میں لگانا اہانت کے لئے ہرگز نہیں ہوتا، بلکہ اس کے سڑ گل جانے کے بجائے کسی ایسے آدمی کا جزوبدن بنادینا جو اس کے بغیر اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا ہو زیادہ بہتر اور قرین مصلحت ہے، شرعی نقطۂ نظر سے جب کبھی بھی مصلحتوں اور مضرتوں کے درمیان ٹکراؤ ہو اور مصلحت کا پہلو غالب نظر آئے تو اس کو ترجیح ہوگی، سوائے اس کے کہ کسی چیز کی حرمت صراحت کے ساتھ کتاب وسنت میں مذکور ہو تو وہاں مصلحت ومضرت سے

قطع نظر شریعت کے حکم کی پیروی مطلوب ہوگی۔

اور پانچویں صورت میں مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ درج ذیل شرائط کا بھی خیال رکھا جائے:

۱-میت نے حین حیات وصیت کی ہو جب کہ وہ مکلّف ہو یا اس کے ورثہ سے اجازت حاصل ہو۔

۲-جس آدمی کو یہ عضو استعمال کرنا ہے، اس کے لئے اس عضو پر زندگی کی بقا یا بنیادی وظیفہ کی سلامتی منحصر ہو۔

۳-ضرورت مند مریض کے علاج کے لئے عضو کی پیوند کاری ہی طبی نقطۂ نظر سے تنہا ممکن ذریعہ رہ گیا ہو۔

(۷) اصولی طور پر تو یہ وصیت ہی فیما لا یملك ہے، لہذا اس کا اعتبار نہ ہونا چاہئے، لیکن مجبوری کی صورت میں خود میت نے اپنی موت سے پہلے یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ نے اجازت دی ہو تو اس کی اوپر ذکر کردہ شرائط کی پاسداری کے ساتھ گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

(۸) دودھ بینک میں بالعوض یا بلاعوض دودھ دینے کی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس کے دینی واخلاقی فساد کو مدنظر رکھا جائے تو بہتر معلوم ہوتا ہے، اور ملک بینک (Milk Bank) کی طرف سے اس کی فروختگی کی بھی اجازت نہ ہونی چاہئے، جب کہ رضاعت کا معروف باب بھی کھلا ہوا ہے۔

(۹) اس کی بھی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس کے نتائج بد جواب میں مذکور ہیں۔

* * *

سوال نامہ:

پلاسٹک سرجری (آپریشن بغرض تجمیل ودفع عیب)

انسان کا جسم اللہ تعالی کی امانت ہے اور ممکن حد تک اس کی حفاظت انسان کا فریضہ ہے، حفاظت میں بیماریوں کا علاج بھی ہے، بیماری وہ بھی ہے جس سے انسان کے جسم کا کوئی ضروری فعل متاثر ہوجائے یا کسی عضو کی منفعت ختم یا کم ہوجائے اور یہ بھی بیماری میں داخل ہے کہ انسان دیکھنے میں کسی خاص وجہ سے بدہیئت نظر آئے، اس دوسری قسم کے علاج کی طرف بھی ہمیشہ سے لوگ توجہ دیتے آئے ہیں، کیونکہ اس سے اگر چہ انسان کو کوئی جسمانی تکلیف نہیں ہوتی، لیکن اس سے جو ذہنی تکلیف پہنچتی ہے وہ جسمانی تکلیف سے کسی طرح کم نہیں ہے۔

آج کل علاج کی ایک نئی صورت ''پلاسٹک سرجری'' کی دریافت ہوئی ہے، جس میں مریض کے جسم ہی سے کوئی حصہ لے کر اس کے دوسرے حصہ کو درست کیا جاتا ہے، اور اب یہ طریقۂ علاج بہت مقبول ہورہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات کے جوابات مطلوب ہیں:

(۱) ایسا عیب جس سے انسان بدہیئت نظر آتا ہے، اس کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ عیب پیدائشی طور پر اس میں موجود ہو، لیکن یہ عام قانون فطرت کے خلاف ہو، جیسے ہونٹ کا کٹا ہوا ہونا، یا ناک کا ٹیڑھا ہونا یا ہاتھ یا پاؤں میں پانچ کے بجائے چھ انگلیوں کا ہونا وغیرہ، کیا اس عیب کو دور کرنے کے لئے آپریشن کرانا درست ہوگا؟

(۲) بعض دفعہ پیدائشی طور پر تو کوئی عیب نہیں ہوتا، لیکن اس طرح کا عیب بعد میں کسی حادثہ

کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے، کیا اس کے علاج کے لئے آپریشن کرانا درست ہوگا؟

(۳) ایسا عیب جو فطری طور پر پیدا ہوتا ہے، جیسے عمر کے زیادہ ہونے کی وجہ سے چہرہ پر جھریاں پیدا ہو جانا، یا کسی کی ناک کا پیدائشی طور پر زیادہ کھڑی نہ ہونا وغیرہ، اس نوعیت کے عیب کو دور کرنے کیلئے آپریشن کرانا جائز ہے یا نہیں؟

(۴) کسی انسان کے جسم میں پائے جانے والے عیب کی وجہ سے اسی کے جسم کے کسی حصہ کا گوشت یا چمڑا یا ہڈی یا کوئی دوسرا اجزاء اسی کے جسم کے دوسرے حصہ میں لگایا جائے تاکہ وہ عیب دور ہو جائے یا کسی بیماری کے ازالہ کے لئے ایسا کیا جائے تو کیا یہ صورت جائز ہے؟

(۵) جسمانی عیوب ونقائص کو دور کرنے کے لئے کسی طرح کی پلاسٹک سرجری وغیرہ کا کیا حکم ہوگا؟

(۶) کیا معمولی جسمانی کمی وبیشی کے لئے ایسے اقدامات مستحسن ہوں گے؟

(۷) بعض دفعہ پلاسٹک سرجری اس مقصد سے ہوتی ہے کہ انسان کم عمر اور خوبصورت نظر آئے تاکہ اچھا رشتہ لگ سکے، کیا اس مقصد کے لئے پلاسٹک سرجری کی شریعت اجازت دیتی ہے؟

(۸) کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض مجرم اپنی شناخت نہ ہو پانے یا بعض مظلوم جنہیں کسی ظالم کی طرف سے شناخت کی صورت میں ظلم کا خطرہ ہوتا ہے، اپنے کو چھپانے کے لئے پلاسٹک سرجری کراتے ہیں، شریعت میں اس کا کیا حکم ہے؟

❖❖❖

جواب نامہ بابت پلاسٹک سرجری

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

سوالاتِ معروضہ سے پہلے ہم کچھ اجمالاً اصولی بحث کرلیں، تاکہ جزئیات کوسمجھنا آسان ہوجائے۔

(۱) اِنَّ اللہ اشتری من المؤمنین انفسھم کے ماتحت اوراس جیسی دوسری آیات کی روشنی میں انسانی جسم امانت ہے، اسمیں ہمیں صرف اتناہی تصرف کا حق ہے جتنا مالک کی مرضی کے مطابق ہو۔

(۲) اسی مالک نے بیماری و دوا دونوں نازل کی ہے، اور بندوں کوجائز طریقوں سے علاج کاحکم دیاہے۔ ان اللہ انزل الداء والدواء وجعل لکل داء دواءً فلا تداووا بحرام. (ابوداود)

(۳) لاتُلقوا بِاَیدکم اِلٰی التّھلُکۃِ کےعموم کے ماتحت اپنے آپ کو معرض ہلاک ہونے سے روکا ہے۔

(۴) اس نے انسان کوبہتر دھانچہ دے کرتغییر خلق سے روکا کہ یہ احسان فراموشی، ناشکری اوراحسن تقویم پرانگشت نمائی ہے۔

(۵) اس نے اصلاحِ بدن اورقوام بدن کی ترغیب دی اورخود زمانہ کے نبی حضرت ایوب علیہ السلام کو اُرکُض برِجُلِكُ سے وحی کی۔

(٦) اس نے طیبات کوحلال اور خبائث کوحرام فرمایا۔

(۷) اس خالق کائنات نے انسان کو اصل المخلوقات ٹھہرا کر اپنا نائب وخلیفہ چنا، اوراس کو نظام دنیا کی روح قرار دیا، اسی کے پیش نظر اس کی زندگی کو انسانیت کی زندگی اور اس کے قتل کو انسانیت کا قتل قرار دیا، فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا لہذا خود بھی حیاتِ انسانی کو بچانے کی خاطر اپنا حق چھوڑ کر اضطراری کیفیات میں محرمات کو جائز ٹھہرایا۔

فقہاء عظام نے بھی حفظ جان، حفظ عقل وغیرہ کو مقاصد میں شمار کرنے کے بعد ضرورت، حاجت وغیرہ کی درجہ بندی فرما کر مفصل احکام بیان کئے، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شریعت نے ایک طرف انسانی جان کی اہمیت کے پیش نظر علاج، معالجہ نہ صرف جائز قرار دیا بلکہ اس کی رغبت دلائی، حتی کہ اگر علاج میں محرمات کا ارتکاب ہو اور مریض کو شدید مشقت کا سامنا ہو تو اپنا حق چھوڑ کر محرمات کو جائز ٹھہرایا، جیسا کہ واقعہ عرفجہؓ اس پر شاہد ہے، جن کو نبی کریم ﷺ نے سونے کی ناک بنوانے کی اجازت مرحمت فرمائی اور عرنیین کو پیشاب استعمال کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی، اسی کے ساتھ ساتھ اللہ رب العزت کے بخشے ہوئے بدن کو حدود میں رہ کر مزین کرنے کو بھی مستحسن نگاہ سے دیکھا (۱) خذوا زينتكم عند كل مسجد (۲) قل من حرم زينة الله الخ... مگر ایسی زینت کہ جس کے نتیجہ میں تغیر خلق لازم آئے یا بے جا اسراف ہو یا محرمات کا ارتکاب کرنا پڑے، اس پر لعنت فرمائی (۱) لعن الله الواصلة والمستوصلة (۲) لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المتغيرات خلق الله . اب ہم انہیں آیات واحادیث اور اقوال فقہاء کی روشنی میں سوال کا حل تلاش کریں گے۔

بنیادی طور پر پلاسٹک سرجری کے اغراض کو تین درجوں میں تقسیم کریں گے: (۱) پلاسٹک سرجری بغرض علاج (۲) بغرض تدلیس (۳) بغرض تحسین۔

پہلی صورت یعنی جسم میں موجود عیب چاہے وہ پیدائشی ہو یا حادثاتی، جیسے ہونٹ

کٹا ہوا ہو، یا کان کٹا ہوا ہو، یا ناک کٹ گئی ہو، انگلی زائد ہو یا اور کسی طرح کا عیب جس کی وجہ سے انسان کے اس عضو کی منفعت فوت ہوگئی ہو، یا کم ہوگئی ہو، یا انسان بدہیئت نظر آئے تو علاج ومعالجہ والی احادیث مبارکہ اسی طرح الضرر یزال کے ماتحت اس کو اجازت ہوگی کہ وہ آپریشن کرا کے عیب دور کرے مگر اس شرط کے ساتھ کہ آپریشن کی وجہ سے اس کو کوئی بڑی ہلاکت لاحق نہ ہو ، لان الضرر لایزال بالضرر. وہ چیزیں جو علامت شیب ہے نہ کہ عیب، اس کے لئے آپریشن کی اجازت نہ ہوگی، جیسے کہ بڑھاپے میں چہرے کی جھریاں وغیرہ، ان عیوب کے علاج کے لئے اپنے ہی جسم کا کوئی حصہ، گوشت یا چمڑی وغیرہ کا استعمال کرنا درست ہے، ولو سقط سن یکرہ ان یأخذ سن میت ....و کذا یکرہ ان یعید تلک السن الساقطة مکانها عند ابی حنیفة و محمد وقال ابویوسف لابأس بسنه ویکره سن غیره (بدائع :ص/٣١٦،ج/٤) بہتر یہ ہے کہ ازالۂ عیوب میں حلال و پاک خرچ سے علاج کرے لیکن اگر طیبات میں سے کوئی متبادل موجود نہ ہو یا اس سے علاج موہوم ہو تو دوسری صورت (استعمال محرم) بقدر ضرورت حدیث عرفجہ کے تحت استعمال کرسکتا ہے۔

دوسری صورت یعنی بغرض تدلیس پلاسٹک سرجری کرانا چاہتا ہے تو یہ صورت قطعا جائز نہیں۔من غشّنا فلیس منّا .

تیسری صورت یعنی بغرض حسن وجمال آپریشن کرانا چاہے تو یہ بھی ناجائز ہے، بعموم آیت لعن اللّٰہ الواصلة والمستوصلة .

علامہ یوسف القرضاوی الحلال والحرام میں رقم طراز ہیں: وهذه الاحادیث الصحیحة تعرف الحکم الشرعی فیما یعرف الیوم باسم (جراحاتِ التجمیل) التی روجتها حضارة الجسد والشهوات اعنی الحضارة الغربیة

المادية المعاصرة فترى المرأة او الرجل ينفق المائات والآلاف ، لكى تعدل شكل انفها ، اوثد يها اوغير ذلك فكل هذا يدخل فيمن لعن الله ورسوله ، لما فيه من تعذيب للانسان ، وتغيير لخليقة الله بغير ضرورة تلجئ لمثل هذا العمل الا ان يكون الاسراف فى العناية بالمظهر، والاهتمام بالضرورة لابالحقيقة، وبالجسد لابالروح، اما اذا كان فى الانسان عيب شاذ يلفت النظر، كالزوائد التى تسبب له الماً حسّيا اونفسانيا كلما حلّ بمجلسٍ اونزل بمكان فلا بأس ان يعالجه ، مادام يبغى ازالة الحرج، الذى يلقاه وينغض عليه حياته ، فان الله لم يجعل علينا فى الدين من حرج ولعل مما يؤيد ذلك ان الحديث لعن المتفلجات للحسن فيفهم منه ان المذمومة من فعلت ذلك لا لغرض الا لطلب الحسن والجمال الكاذب فلو احتاجت اليه لازالة الم اوضرر ، لم يكن فى ذلك بأس ، والله اعلم. (ص: ٨٧-٨٨)

مذکورۂ بالا حدیثوں کے ذریعہ جو صحیح ہے، ہم خوبصورتی پیدا کرنے کی غرض سے کئے جانے والے آپریشنوں کا حکم معلوم کرسکتے ہیں، جسے جسم وشہوت کی پرستار، تہذیب نے رائج کیا ہے، یعنی دورحاضر کی مادہ پرستانہ مغربی تہذیب نے ، چنانچہ ناک یا پستان وغیرہ کی شکل درست کرانے پر مرد ہو یا عورت ہزاروں روپیہ خرچ کرڈالتے ہیں، یہ سب کام موجب لعنت ہیں ، کیونکہ یہ تکلیف دہ بھی ہیں ، اوراللہ کی بنائی ہوئی ساخت میں بلاضرورت ردّوبدل کے مترادف بھی ، پھر یہ تبدیلی محض صوری ہوتی ہے حقیقی نہیں، اور یہ ردّوبدل جسم میں ہوتا ہے روح میں نہیں۔

البتہ اگرکسی شخص کے جسم میں کوئی عیب موجود ہو، جو ایک زائد چیز کی حیثیت رکھتا ہو، تو اس کا علاج کرانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ مقصود اس حرج کو دور کرنا ہو جس میں وہ

مبتلا ہے، اور جس سے عرصۂ حیات اس پر تنگ ہورہا ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے ہمارے لئے دین میں کوئی حرج نہیں رکھا ہے۔ (المرأة بين البيت والمجتمع : ص: ١٠٥)

اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ لعن المتفلّجات للحُسن (خوب صورتی پیدا کرنے کیلئے دانتوں میں درزیں بنانے والیوں پر آپ ﷺ نے لعنت فرمائی ہے) کہ الفاظ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ کام اس صورت میں مذموم ہے، جبکہ جھوٹی خوبصورتی پیدا کرنے کے لئے کیا جاے، لیکن اگر کسی تکلیف یا ضرر کو دور کرنے کی غرض سے واقعی اس کی ضرورت ہوتو ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے. والله اعلم

❖❖❖